

Todos Somos Mulheres: A Estratégia como Razão das Vítimas e dos Vencidos*

António Horta Fernandes

Professor Auxiliar com Agregação do Departamento de Estudos Políticos da FCSH/UNL

Resumo

Com o presente artigo pretende-se interrogar a estratégia como ética do conflito, razão das vítimas e dos vencidos, do lado do feminino, mais propriamente apresentando a condição de mulher como a medida por excelência da alteridade radical ferida de morte pela violência da guerra. Não se trata, de modo nenhum, de tomar a violência de género como paradigma da guerra, antes de trazer à luz através da condição subjugada, silenciada, do ser mulher uma parcela essencial da alteridade, com vista a que o zelo de acolhimento do outro pela estratégia no seio da hostilidade possa efetivamente atingir os seus fins: ir desarmando por dentro, como se de uma quinta-coluna se tratasse, a conflitualidade hostil, pondo a paz definitiva ao alcance da humanidade. A estratégia como propedêutica à chegada do Messias, tomando a mulher, sem se esgotar nela, como figura de uma *kenosis* radical e prefiguração do servo sofrendo resgatado. Para alcançar os objetivos propostos, foi necessário indagar previamente sobre o sentido da estratégia, incluindo uma leitura de Clausewitz em instância ética.

Abstract

The present article aims to question strategy as ethics of conflict, reason of the victims and the defeated, from the feminine side, more accurately showing women condition as a mean of excellency of the radical otherness, wounded to death by the violence of war. It is not intended, in any way, to establish gender violence as a paradigm of war, but rather to bring to light, through the submitted, silenced, condition of being a woman an essential part of otherness, with the purpose that the sheltering zeal of the other towards strategy within hostility may indeed attain its purpose: disarming from the inside, as a fifth column, the hostile conflictuality, putting peace, definitely, at humanity's reach. Strategy as propaedeutics to the arrival of a Messiah, turning women, without exhausting in them, a figure of a radical kenosis and prefiguration of the suffering redeemed servant.

To achieve this purpose, it has been necessary to previously question the sense of strategy, including a reading of Clausewitz in ethical instance.

* Estamos gratos a Mário Correia e Patrícia Matos Nogueira por permitirem um diálogo sobre a condição da mulher e sobre o feminino muito substantivo para a génese do presente artigo.

Do Sentido da Estratégia

No âmbito da sua relação de enquadramento com a política, da qual depende, a estratégia tem como objeto a conflitualidade hostil entre atores políticos. Naturalmente que estamos a pensar em atores que tenham suficiente massa crítica para porem em prática manobras estratégicas, porquanto se hoje em dia podemos considerar como políticos determinados atores individuais na cena internacional, não é menos verdade que dificilmente esses atores podem ser crismados de estratégicos, tal é a sua exiguidade substantiva. Outra coisa bem distinta é a sua capacidade de influenciar as interações estratégicas.

O tratamento da hostilidade real ou potencial que deriva do choque (seja de natureza militar ou de outra qualquer) efetivo ou eventual entre atores políticos (por causa de objetivos políticos) é então a razão de existência da estratégia. Dizemos mais: a hostilidade é a única e exclusiva razão de ser da estratégia. Se bem que existam tentativas para alargar o seu objeto a todas as manifestações agónicas, elas esbarram não só com aporias epistemológicas, pois o alargamento fenomenológico do espetro da estratégia às manifestações mais benignas de competitividade dissolve, em parte, o próprio agonismo, o caso dos desportos individuais, mas sobretudo enfrentam o muito mais poderoso obstáculo ético. Obstáculo esse que lhes recorda que esparzir a estratégia para além das fronteiras da hostilidade (fronteiras porosas como todas o são) é incendiar áreas estruturalmente regradas e pacíficas com racionais de natureza agressiva, encrespando com um novo fator de violência desnecessário os tecidos sociais, já de si muito permeáveis na contemporaneidade a ensimesmar quaisquer catalisadores de violência.¹

Mas donde deriva, em última análise, esta preocupação ética? Deriva da condição ôntica excecional da guerra. Expliquemo-nos: a estratégia incide sobre toda fenomenologia da hostilidade entre atores políticos, a qual a guerra não esgota: são exemplo, as manobras de constrangimento sobre aliados e neutros; as estratégias inversas (a hostilidade por meio de ações anti-hostis); algumas das operações de apoio à paz; ou ainda ações várias de apoio às populações no âmbito da contrassubversão, tendo como objetivo seduzi-las com o fito de derrotar o adversário. Todavia, a hostilidade em si tem seu aferidor último, o seu valor de

1 Não é de estranhar que seja Abel Cabral Couto o estrategista que melhor convive com essas aporias, até porque tem perfeita consciência delas, ou não estivéssemos perante o maior estrategista vivo da escola clássica, de facto aquela que mais importa. Ainda assim, e a nosso ver, nem Abel Cabral Couto consegue ultrapassar as aporias inerentes à extensão do objeto da estratégia. Para uma síntese da posição que já designámos como própria de um segundo Abel Cabral Couto (Couto, 2004: 215-230). Distinta e a esgrimir com outra ênfase é a posição de Francisco Abreu, já que este discípulo de Abel Cabral Couto mantém-se no campo da hostilidade pura e dura, simplesmente pretende alargá-la à rivalidade interempresarial em si, transpondo para ela o edifício estratégico (Abreu, 2002).

utilidade marginal, a porção que estabelece o preço, na guerra absoluta: caótica irreprimível, núcleo abissal presente em qualquer conflagração, o extremo da violência contumaz e refratário a qualquer inscrição política, sempre à espreita com vista a assenhorear-se do terreno, porque o que é próprio desse extremo é materializar-se na plenitude. Logo, é o caráter de absoluta exceção da guerra em relação à normal processualidade social, daquilo que se alimenta e compraz no para além das regras, na rutura dos diques que contêm o dilúvio, por mais que a água seja turva ou esteja estagnada, a dar o tom que afere a fenomenologia da hostilidade. Nesse sentido, seria inconcebível, desde logo em termos lógicos, que a hostilidade e a competição pudessem fazer parte do mesmo horizonte: a exceção relaciona-se com a norma, pode até vigorar como se de norma se tratasse, pode inclusive pensar-se que a norma não seja mais que um hiato no excepcional “decisionismo” soberano, mas enquanto tais, norma e exceção não são figuras que tenham atributos similares, ou uma concretude aproximada, de modo a fazerem parte da mesma extensão.

É claro que se pode e deve perguntar por que razão insistimos nos aspetos éticos do problema, em vez de apontar tão só a incoerência lógica e epistemológica de fazer assentar hostilidade e competição no mesmo território. A razão está em que a estratégia não é nem nunca foi mera gestora maliciosa (e cada vez mais sofisticada) da violência hostil. A estratégia é uma verdadeira ética do conflito, uma contraluz nascida no seio do inaudito da violência bélica e da hostilidade entre vontades políticas, cujo sentido é ir limitando essa mesma violência, evitando a delapidação desbragada e insana de recursos humanos e materiais, com vista a ajudar a imobilizar as relações de força. A estratégia procura a autoanulação, nela se completará e realizará finalmente. É certo que o campo operativo da estratégia é o da hostilidade, onde tecnicamente vale a vitória, derrota ou negociação, mas a força profunda que opera sobre essa hostilidade, tornando estratégica a estratégia, é a contenção prudencial, visceral ou consciente. E essa contenção deriva de uma abertura primacial ao outro, de um acolhimento metafísico e antropológicamente constitutivo, porque fruto de uma solidariedade umbilical que nos convoca, mais ainda, de uma inclinação primacial para o outro que nos importuna e intima, nem que seja a nosso pesar. Vencer prudentemente é o resultado que vai desagregando a hostilidade e com ela a violência, até à viragem messiânica, em que o vencer e o perder nem sequer farão sentido, e a estratégia já não será precisa.

Note-se, portanto, que não se trata de voluntarismo da nossa parte, antes da punção com que a hostilidade entre atores políticos atinge o discorrer social ordinário, por mais que a violência tenha sido considerada a partir da Idade Moderna como uma dimensão *de jure* da política. Essa punção exige que a tessitura social responda com uma racionalidade prudencial que gera fins próprios diante do conflito

hostil. A racionalidade social estratégica, e a estratégia como disciplina de fins próprios que retroage sobre a política corporaliza a resposta à hostilidade.

A estratégia é uma disciplina de fins incompletos, a completar na síntese política superior. Por essa via dos fins estratégicos específicos mas incompletos, os objetivos estratégicos são tão estratégicos *qua* estratégicos quanto objetivos políticos, necessariamente intermédios e subordinados. É que não obstante a especificidade estratégica, estamos a falar da mesma comunidade ou sociedade que opera politicamente, inserindo-se no campo da hostilidade política, e sabendo-se que a estratégia – hoje em dia o responsável pela estratégia integral e o decisor político são a mesma pessoa, só que com funções diferentes. O estratega, ao nível da estratégia integral, é o decisor político, e o seu estado-maior informador, no exato momento em que dá diretrizes e despacha em razão da hostilidade *qua* hostilidade que determinados objetivos políticos suscitam.

Porém, os objetivos estratégicos não se sobrepõem ou coincidem na totalidade com os objetivos políticos que suscitam ou podem suscitar hostilidade, uma vez que a punção de que falámos, alterando o processo social normal, gera finalidades únicas, no sentido de obrigar a política a enquadrar essa punção violenta no conjunto dos objetivos e finalidades comunitárias, isto é, a sobredeterminar a gestão da violência de maneira a evitar a presença solipsista desta – não poucas vezes agindo assim sobre a política no intuito de corrigir a sua cegueira pró-bélica. Por outro lado, vendo agora sob o prisma estrita e propriamente político, e sem prejuízo de que a remissão da estratégia para a política, em tese, relativiza a hostilidade, enquadrada que fica esta pelos restantes objetivos políticos que se não esgotam nela, os objetivos políticos passíveis de hostilidade têm de continuar ativos e autônomos em relação à estratégia para poderem ser ponderados com os restantes: com aqueles que dizem respeito à cooperação, à acomodação, ou à competição. Podendo, em última análise, a política querer valorizá-los mais, ou relativizá-los profundamente, enquanto síntese superior, para além, independentemente e até a despeito da ponderação recursiva que a racionalidade social estratégica exerce sobre o domínio político *tout court* – obviamente, com o eventual custo associado que é inerente a todas as decisões políticas (soberanas) últimas, de que o caso hitleiano, mas não só esse, é paradigmático.²

2 Pode acontecer que a política aceite, é certo, a racionalização prudente da estratégia, os *outputs* da racionalidade social estratégica, mas pretendendo ficar-se por aí, pelos fins incompletos da estratégia, enfeudar-se à estratégia, apesar da vontade em contrário desta. Quando não quer mesmo perverter essa prudência para promover uma hostilização mais sofisticada e apurada, que em vez de controlar danos os exponencia, mas de forma subtil.

Mas a razão decisiva pela qual a estratégia gera fins próprios – até porque a autonomia dos objetivos políticos hostis em relação à estratégia, que acabámos de observar, poder tender a transformar-se em esvaziamento da racionalidade social estratégica por parte da política, sempre que as duas racionalidades entrem em rota de colisão – e a punção violenta é sentida como anormal tem origem na guerra,³ como realidade que ultimamente transborda da política, através desse núcleo politicamente irreduzível; do núcleo que a política nunca consegue sobraçar e absorver, que dá pelo nome de guerra absoluta. Ora, a estratégia para tentar tratar a guerra, muitas vezes contra o aval da própria política (pense-se na cinética soberana como fator de ascensão aos extremos),⁴ tem de soltar-se, ainda que depois a estratégia seja também ela impotente face à guerra absoluta – também aqui o caso hitleriano é paradigmático, porquanto a impotência última da política se fica a dever à carta de alforria que a política dá à guerra em relação ao controlo específico da estratégia, deixando-a aproximar-se do seu extremo (guerra absoluta), isto quando em simultâneo sobre-estrategizou o real, encetando com isso o processo autofágico da estratégia, do qual se serviu como motivo adicional para marginalizar essa mesma estratégia, que só não culminou na sua pulverização integral porque a resiliência desta permitiu a capitulação, o ir baixando os braços, a vida reduzida a murmúrio, como forma derradeira de resistência da racionalidade social estratégica à insanidade.⁵

Bem se sabe que a estratégia traz consigo essa sina de poder ser sensibilizada pela percussão das suas membranas mais violentas, ou não adviesse ela da área do poder nu. No desenrolar do jogo estratégico existe, no sentido mais estrito, uma

3 De que a guerra transtorna a vida normal em sociedade, isto é, a vida pacífica, já os gregos tinham plena consciência, e Tucídides expressa-o de forma eloquente: “Em tempos de paz e de prosperidade, os indivíduos e as cidades mostram disposições mais conciliadoras. Mas a guerra, com as restrições que traz à vida de todos os dias, é uma escola de violência [alguns preferem traduzir: “é uma mestra violenta]. Ela modifica o humor [no sentido de modelar as inclinações] da maioria de acordo com as realidades do momento” (Tucídides, 2009: Livro III, cap. II, (82), 260).

4 Clausewitz argumenta que uma política poderosa pode criar condições para induzir a ascensão aos extremos, a guerra absoluta quase ou plenamente concretizada. Algo de que vislumbrou traços nas guerras napoleónicas, fruto da dinâmica soberana (Clausewitz, 1986: Livro VIII, cap. IIIB e cap. VIB, 593 e 606).

5 Richard Overy refere que dados recolhidos no pós-guerra fizeram pensar que, em finais de 1944, quase 70% dos alemães queriam deixar de lutar de imediato. A razão pela qual a luta continuou, cada vez menos empenhada, em 1944-1945, ficou a dever-se ao medo popular, alimentado pela propaganda e pelo receio das represálias soviética, esperadas como reação às atrocidades cometidas pelas forças alemãs no Leste (Overy, 2005: 399-400). Já para Enzensberger os combates não cessaram senão até se levantar o último montículo de destroços, e ainda assim Hitler teria querido continuar o *herem* (Enzensberger, 2008: 39).

quota-parte incontornável de malícia, de cálculo astucioso para fins do derrube de outrem, de gestão ainda hostil da hostilidade, mera preparação e condução técnica da luta, cingida, portanto, ao seu campo operativo e à ação que nele deve obrigatoriamente ter para levar de vencida as resistências hostis à realização dos objetivos políticos. Todavia, o que torna estratégica a estratégia não é essa gestão maliciosa e apurada da hostilidade, que faria dela um exercício perverso, mesmo demoníaco, no preciso sentido de Tillich,⁶ é antes a contenção prudencial, o querer-se enquadrada pela política num espaço organizado em torno de um controlo férreo da violência, que a possa morigerar, com vista ao bem comum; a responsabilidade de saber-se maratonista favorito de uma prova que tem como troféu a destituição definitiva da violência.

Dadas tais coordenadas, a autonomia da racionalidade social estratégica, por causa da guerra e na medida em que é guiada pela metafísica da paz pura, mostra, outrossim, que por mais que a guerra se tenha tornado um instrumento político, a sua integração de fundo no universo político, conseguida em termos práticos, a ponto de levar a inventar e institucionalizar a estratégia como gestora da violência, permanece uma aberração, porque enquista a violência bélica, normaliza-a. Tendo sido a própria estratégia a famigerada (para a política soberana, bem entendido) quinta-coluna, a sinalizar o desajustamento entre a política e a violência bélica, o mesmo é dizer, entre a paz e a guerra. É que a guerra não pode ser nunca normalizada na íntegra, nem pelo poder absoluto do soberano, pelo que, em última instância, escapa sempre à política – daí insistirmos na excecionalidade da hostilidade, apesar das evidências históricas *a contrario*,⁷ e, por consequência, na incongruência que é estender o espectro da estratégia – mas escapa destruindo a política – daí insistirmos que não basta ficar pelas inconsequências lógicas e epistemológicas, sendo necessário retirar as devidas ilações éticas das condições ônticas inerentes à hostilidade entre comunidades politicamente organizadas.

6 A dimensão da falha, como que sísmica, que dá forma à conflitualidade hostil obriga à interrogação sobre o homem na sua integralidade, pelo que é de todo pertinente aplicar aqui a definição de “demoníaco” que o teólogo de origem alemã só aplica às constelações existenciais e ontológicas estruturais e estruturantes, ou àquelas com estas relações: “o demoníaco é a elevação de algo condicional a uma significação incondicional” (Tillich, 2009: 185). Porque concerne às preocupações últimas, o demoníaco em Tillich diz respeito àquilo que se opõe a Deus, e contra o qual Deus se opõe, violando a Sua natureza amorosa e o “mandamento” do amor, ao erigir em ídolos e, por consequência, em polos de dominação as figuras e os enredos finitos. Estes asfixiam assim as dinâmicas de abertura ao infinito e participação no fundo do ser que habitam o coração dos homens.

7 Que sendo mais profundas do que as camadas estratigráficas visíveis a olho nu, não atingem, felizmente, o manto decisivo que tudo suporta.

Guerra e Política

Antes de seguirmos em frente, importa atentarmos, ainda que sumariamente nesta estranheza entre guerra e política, esclarecendo que referir a guerra a comunidades políticas (ou político-sacrais, se pensarmos na história anterior à Idade Moderna) não implica que a hostilidade entre elas seja também de natureza política. A guerra pode muito bem ser levada a cabo, e acreditamos que assim aconteceu até há poucas centúrias, para suportar a política não sendo necessariamente uma atividade com caráter político intrínseco. Ao longo da história, com toda a probabilidade na maior parte dos casos, quem governou só fez política se dispôs de armas, mas fê-lo não com elas, nem através delas, mas porque as teve para salvaguardar a muralha ou os caminhos onde se entretecia o comércio normal dos homens, aquele respeitante ao desenvolvimento das instituições e à ordenação do bem comum, ou tão-somente da salvação pública, em qualquer dos casos, ao exercício da política. Nesse sentido, julgamos poder avançar como uma definição de guerra que reza do seguinte modo: “violência organizada entre grupos políticos (ou grupos com objetivos político-sacrais), em que o recurso à luta armada constitui, pelo menos, uma possibilidade potencial, visando um determinado fim nos limites (de preferência exteriores) da política (ou fins políticos em grande parte, mas não na totalidade, a partir da modernidade), dirigida contra as fontes do poder adversário e desenrolando-se segundo um jogo contínuo de probabilidades e acasos”.⁸ De resto, a presente definição permite fazer justiça tanto à especificidade da guerra como da política, de outra forma postas em causa. Dizer que através da guerra são visados determinados objetivos políticos, uma vez que a guerra repercute naturalmente na política, suportando-a em muitas das ocasiões, é uma coisa. Outra bem distinta é a caracterização do fenómeno bélico por si e não da política, que se pode, é certo, servir da guerra como instrumento. É que o instrumento tanto pode ser intrinsecamente político como não. Mas o que é mais importante, a guerra ganha vida

8 A presente definição corrige uma outra definição nossa, porventura ainda demasiado centrada na politização moderna da guerra, em virtude da força de penetração e amplidão atribuída por nós a essa mesma politização, e que agora se nos afigura excessiva; sem que seja lícito negar a grande profundidade que essa politização atingiu. Reza então assim essa definição: “violência organizada entre grupos políticos (ou grupos com objetivos político-sacrais), em que o recurso à luta armada constitui, pelo menos, uma possibilidade potencial, visando um determinado fim político (ou nos limites da política), dirigida contra as fontes do poder adversário e desenrolando-se segundo um jogo contínuo de probabilidades e acasos”. Ambas as definições estão baseadas, como está bom de ver, na definição clássica apresentada por Abel Cabral Couto (1989: 148), que reproduzimos igualmente: “violência organizada entre grupos políticos, em que o recurso à luta armada constitui, pelo menos, uma possibilidade potencial, visando um determinado fim político, dirigida contra as fontes do poder adversário e desenrolando-se segundo um jogo contínuo de probabilidades e acasos”

própria (não sendo só instrumento) mediante a sua gramática única. Se a guerra fosse apenas instrumento ainda se poderia talvez alegar que a sua especificidade, mesmo definitória, era só relativa, que o seu lastro ontológico último era a política. A qual, daquela se serviria como meio, algo vivo e temperamental, de exercer e obter poder. Todavia, “a guerra [também] engendra o guerreiro e a sociedade que o sustém”(Sofsky, 2004:127). “A guerra engendra formas do social, de criação e dissolução de grupos sociais, que somente são próprias dela”(Sofsky, 2004:111). Formas essas que dão origem, para as gerir em contraponto, à racionalidade social estratégica, acrescentaríamos nós.⁹

Em abono da definição ora apresentada, António Paulo Duarte chamou-nos a atenção para o seguinte: não sendo o conceito de guerra absoluta em Clausewitz um conceito abstrato, por consequência lógica, não o sendo igualmente qualquer outra definição que se atenha à guerra em si mesma, e na medida em que Clausewitz trabalha em profundidade as relações entre a guerra e política, dá sobremaneira que pensar que a definição primeira de guerra apresentada logo no início do *Da Guerra* (no primeiro capítulo do livro primeiro, do qual há a certeza de que Clausewitz fez a última revisão) nada contenha de política, realçando-se, isso sim, que a guerra é um duelo em larga escala, um ato de violência com que se pretende obrigar o adversário a submeter-se à nossa vontade (Clausewitz, 1986: Livro I, cap. I, 2, 75). Na verdade, o que Clausewitz denega em seguida (números 6 e seguintes do capítulo I) como abstração é a ideia de que a ascensão aos extremos seja automática, identificada com uma guerra enxuta de toda a influência, vazia de qualquer lei que não a sua. Mas nunca o estrategista prussiano ab-roga o sentido matricial da definição de abertura. Querendo isto dizer que a lógica interna à gramática bélica, essa violência indómita, está sempre presente seja em que conflito for, obviamente obedecendo à complexidade de interações do real e não a uma espécie de guerra pura.¹⁰

9 Embora nos pareça que Sofsky exagera manifestamente ao arguir que a guerra, no fundo, se faz por si mesma e que uma vez desencadeada se emancipa a passos largos dos objetivos políticos, prevalecendo a sim a dinâmica da violência (Sofsky, 2004: 112, 126-127). Nem toda a guerra se resume ao seu núcleo irredento, ou é guerra de extermínio. Ademais, a estratégia enquanto gestora, politicamente dependente, da guerra é a grande ausente do discurso do sociólogo alemão. Um verdadeiro “pecado por omissão”.

10 Isto é tanto ou mais marcante quanto Clausewitz, na segunda nota prévia que acompanha o manuscrito inacabado de *Da Guerra*, provavelmente a penúltima em data da mão do autor, insiste em dois géneros de guerra apenas, um que tem por fim abater o adversário, seja para o aniquilar politicamente, seja somente para o desarmar, impondo-lhe uma determinada paz; outro, que visa apenas conquistas fronteiriças para uso comercial (Clausewitz, 1986: 69). Está bom de ver que estes dois géneros não correspondem à distinção entre guerra real e guerra absoluta, esta última supostamente ideal. Ora, como a terceira e última nota em data ao ma-

Aliás, a ser assim, a ausência de qualquer menção à política na definição inicial de *Da Guerra* fortalece uma tese nossa, desenvolvida noutro lugar (Fernandes, no prelo), relativa ao que julgamos ser a resistência profunda oferecida por Clausewitz à politização da guerra nos tempos modernos. Na realidade, parece-nos que, apesar de todas as eventuais ambiguidades, a obra de Clausewitz aponta sobretudo para um avisador de fogo¹¹ (sendo a politização da guerra tão-só a fórmula de compromisso), portanto, para um senescal da paz.

Da Estratégia e da Alteridade

Questionar-se-á entretanto o leitor acerca da justeza do título, uma vez que apenas pôde ler até aqui algumas reflexões sintéticas, em jeito de preâmbulo, sobre o objeto da estratégia e a sua relação com a política. Pois bem, desengane-se se julgar que o que estamos a fazer não passa simplesmente de um equívoco. A introdução ao *definiens* da estratégia era essencial para identificar esta com uma sabedoria do acolhimento do outro, de outrem (*autrui*) no meio da hostilidade. Identificá-la com uma arte da prudência para além de toda a prudência, quando já não é possível mais nada senão irmanarmo-nos com as vítimas e os vencidos, os aviltados, os ultrajados de sempre nos jogos coercivos do poder das potestades e dominâncias da terra. Se o rosto do outro se nos apresenta sempre como desvalido, como se não apresentará esse desamparo quando a violência se concretiza. Quando em vez do socorro primeiro a que estamos imemorialmente intimados, lancetamos o coração do próximo.

nuscrito revela que Clausewitz dá por acabado o capítulo primeiro do primeiro livro, pode inferir-se, com escasso reboço, que a guerra absoluta diz respeito à violência indómita, passível de se extremar, sempre incrustada em qualquer guerra, e que o estrategista prussiano toma de tal de maneira o conceito como certo, incontornável e básico que as diferenciações de género têm de ser procuradas por outra via. A não ser que da segunda para a terceira nota tenha mudado de opinião e queira relevar agora, ainda mais, o conceito de guerra absoluta. Mas isso só acresceria força ao nosso argumento.

- 11 A expressão “avisador de fogo” remete a Walter Benjamin, que falava de *Feuermelder*, em *Rua de Sentido Único*, como o que nos avisa de catástrofes iminentes a fim de as evitarmos (Benjamin, 2004: 44-45). Embora Benjamin tenha em mente a barbárie relativa a uma certa ideia e prática do progresso (nas suas palavras, cúmplice do fascismo), feita à custa das vítimas, dos vencidos, dos oprimidos. Não podemos esquecer que a possibilidade de ascensão da guerra aos extremos, que Clausewitz denuncia, se tornou um fator dessa mesma barbárie e que o próprio Napoleão, protagonista onnipresente da narrativa do estrategista prussiano, foi o primeiro grande magnetizador sem freios das massas e também a primeira encarnação do princípio soberano a acender os fogos para uma materialização franca da guerra absoluta (ascensão aos extremos), incendiando a paisagem como nunca antes acontecera e tornando-a pródromo combustível de braseiros infernais. De resto, uma encarnação de que Clausewitz estava perfeitamente consciente, como o demonstra o livro VIII, cap. IIIB da sua obra *Da Guerra*.

A estratégia dá conta dessa intimação primacial que pende sobre cada um de nós para o serviço. Dessa sororidade inescusável e não alijável que nos pesa na nossa entranha, até no fragor da batalha, e que nos questionará e alvoraçará com a mesma intensidade do olhar com que da tumba Abel interrogou Caim. A estratégia, no seu campo específico, pretende responder, como ténue fio de luz ao fundo do túnel, à sacrossanta e arqui antiga pergunta: que fizeste do teu irmão?

À estratégia cabe, na medida do possível, evitar que o processo de aniquilamento do outro na guerra não seja desmedido, naquilo que já é uma desmesura de bradar aos céus por natureza. Como tal, a sua dimensão fontal e o seu desiderato jamais podem ser menos que uma paz definitiva, claro está, num registo ético abaixado a uma *kenosis* radical.

A Guerra e o Desafio do Outro

O conflito hostil, a guerra, implica a presença do outro que se quer negar na sua *outridade* (*otherness*). A própria rivalidade mimética, lastrada no desejo de possuir o que o outro possui e de ser o que o outro é, pressupõe o desejo de mesmidade, a anulação das diferenças. O outro, que não é projeção minha ou *alter-ego*, nem um eu como eu, antes um outro que eu, radical alteridade, desestabiliza-me, desinstala-me, descentra-me, tira-me do sério, faz-me perder o pé, invoca-me para que saia de mim, convoca-me, insta-me, intima-me, qual peso que pende e impende sobre mim. E eu, em consciência, sei que não posso senão servi-lo (diaconia), mas resisto, resisto e resisto, até porque confronta os meus projetos mais arraigados de que não quero abrir mão. Então tento despersonalizá-lo, diabolizá-lo, subsumi-lo ao modo de um mero tema dentro dos meus projetos, a ver se não me arranca de mim mesmo. Começando aqui o confronto, ao não conseguir vergá-lo aos meus desígnios, apresá-lo como de uma peça de encaixe no meu plano se tratasse (de um tema deglutido pelo conhecimento, reduzido a *próprio* pelo pensamento colonizador), porquanto reage resistindo, esvaindo-se-me entre os dedos para reaparecer acolá e assim sucessivamente, eu cada vez mais inseguro e ele cada vez mais irresistível (no duplo sentido contraditório de me desarmar eticamente e de eu insistir em ser revel). Não se trata do outro resistir enquanto eu, mas enquanto exterioridade absoluta, realidade totalmente incomensurável àquilo que sou e à possibilidade dele ser uma peça de uma engrenagem, uma variante indiferente de uma equação. Enfim, o outro não resiste psicologicamente enquanto eu, fazendo eu e ele parte do mesmo substrato. Resista ou não psicologicamente em termos estritos, ele furta-se, esquiva-se, não faz outra coisa senão fugar-se ao meu desatino,¹² por ser distinto *simpliciter*.

12 Fazendo por nós o que deveríamos fazer por ele, isto é, responsabilizando-se por nós, porque o que está prescrito é que alguém que veja o próximo afastar-se das obras de justiça e nada

Resumindo de outra forma, de substrato mais positivo e retomando a perspectiva mimética, pode dizer-se que a convocação do outro atraindo-me para ele. Daí provindo o desejo de ser como o outro, de possuir o que o outro possui, de desejar o que o outro deseja (desejo do desejo do outro), o desejo de possuir e apoderar-me dele, isto é, o desejo de ser o outro. Mas, *in limine*, não advém toda esta provação e insatisfação miméticas em crescendo do desejo primeiro de identificação com o outro e logo do eu sair de si mesmo, libertar-se do seu próprio egotismo? Sim, é verdade. Só que se trata de um movimento acompanhado de uma primeira tergiversação, de uma imediata cambalhota fatal: o que era libertação transmuta-se em projeção, em expansão, já que a ânsia de sobreposição com o outro (transformado para isso em figura, recortado e aplainado como tal), a identificação sem fissuras, a fusão, denegam-no, violentando-o.¹³ Uma coisa é o desejo de ser outrem, de estilhaçar o encasulamento em que me encerro, que a chamada do outro desperta desde sempre em mim, porque faz parte do meu próprio respirar.¹⁴ Coisa sumamente distinta é o desejo de ser o outro, que o apaga, ou pretende

fizer, será a ele que se lhe pedirá contas (Ez 3, 16-21).

- 13 É evidente que nem o desejo nem a *mimesis* em si são maus; pelo contrário. Mas o desejo que descrevemos, mesmo já na sua caracterização unilateral, não interativa, pressupõe a confrontação. Na realidade, o outro como modelo a imitar converte-se em imitador do seu imitador, pelo que a rivalidade mimética expulsa dos cimos da ética os que mutuamente se increpam e, por conseguinte, de uma suposta personificação da condição imaculada de outro *per se*, alijada de qualquer culpa ou dívida. Nunca o leitor deve pensar que pressupusemos um conjunto *a priori* e definitivo de sujeitos enquanto verdugos face a um conjunto também *a priori* e definitivo de vítimas a que chamámos o outro. Isso seria confundir com a realidade o que separámos analiticamente apenas por comodidade de explicação. Sobre a não confusão pura e simples entre desejo mimético e rivalidade mimética, veja-se (Girard, 1996: 55).
- 14 Está bom de ver que se deve afastar a ideia de que o desejo tem por base a falta de algo que deve ser colmatada, falta essa que originaria o desejo, que por sua vez a sinalizaria. O desejo deriva de uma crescente satisfação geradora de mais apetite, portanto, de uma satisfação insatisfatória. Se esta conclusão se depreende facilmente do pensamento de Levinas sobre o desejo de infinito e sobre a intimação imemorial do outro sobre nós, ela é, no entanto, expressa de forma clara por Italo Calvino numa das suas “Novas Cosmômicas”: “não é verdade que se verifique o estado de desejo quando falta alguma coisa; se falta alguma coisa, paciência, passa-se sem ela;[...] Quero dizer que sobre um estado de falta puro e simples não pode nascer nada[...] Mas um estado de falta puro e simples, que eu saiba, não existe na natureza: o estado de falta experimenta-se sempre em contraste com um anterior estado de satisfação, e é sobre o estado de satisfação que cresce tudo o que pode crescer” (Calvino, 2009: 337). Assim sendo, o problema reside na objeto de desejo, na forma como se deseja e nos caminhos para a sua satisfação. De modo que a guerra não pode justificar-se mediante faltas e necessidades das quais derivariam justos, ou, pelo menos, menos maus desejos. A guerra deriva antes de desejos desencaminhados. Já a estratégia (ética do conflito) quer balizar e encurtar a extensão dos maus caminhos, movida pela aspiração de que no final deles não deverá sobrar nem rasto aproveitável.

apagar, já que ele sendo resiliente, resiste (ética e antropológicamente), gerando-se então a guerra.¹⁵

No fundo, o outro faz-me frente, resiste, mas para além da resistência física na confrontação propriamente dita, e do poder dilacerar-me e rasgar materialmente, o essencial não está aí, mas nas alturas ética e na debilidade, na *asthêneia* – isto sem nunca esquecer que, como nenhum ser é e se mantém inteiramente imaculado, muito menos os institutos coletivos, que são eles os atores das guerras, rapidamente a esquiva da resistência ética e/ou a mais lídima resistência física se degrada em falha mortal imputável a todos os contendores, fruto da reciprocidade mimética e da dinâmica interna da guerra absoluta. Nem que seja porque há no Mal tanto uma dimensão coletiva como uma dimensão existencial de depósito de calcificações segregadas ao longo da história por força do sem-número de ensaios vitais truncados, explicáveis pela incontornável finitude humana, em contraste com o não menos intrínseco desejo de infinito e pré-disposição para a transcendência. Tudo em conjunto formando uma espécie de halo que cerca de antanho a vontade e a torna relativamente cativa.¹⁶

15 “O homem vai à guerra para matar”, diz Sofsky. A guerra seria uma ocasião por excelência em que o homem expressaria a sua dependência (no sentido de adição) da sobrevivência. “O homem mata para sobreviver a outros”, acrescenta o pensador alemão. O ato de matar enraizar-se-ia no delírio de sobrevivência, que comportaria um enorme potencial de violência. A propensão para a violência residiria numa reação à própria morte, à angústia e ao medo da mesma, que são sentimentos únicos entre os seres vivos. Sendo o homem um animal *sepiens*, sentir-se-ia especialmente atraído pela superação do medo da morte, como que revertendo assim a sua permanente ameaça. Matar ou sobreviver a um ambiente de morte, e a guerra é-o por definição, daria não só a sensação de suplemento vital individual, como de participar na anelada imortalidade da sociedade, da nação, da espécie, do que for (Sofsky, 2004: 11). Embora as teses de Sofsky mereçam um debate amplo, podemos-nos interrogar se esta premência por sobreviver ao outro não advém também ela do medo primeiro de não estar à altura da responsabilidade pelo outro, do desejo que o outro imprime em mim, e da subsequente desesperança que me assalta transmutando-se em ressentimento, do qual logo procuro desembaraçar-me sobrepondo-me ao outro e depois tentando aniquilá-lo *strictu sensu*? Não é a vontade de sobrevivência uma dimensão posterior de justificação, ainda que ainda ao nível do visceral, um querer alijar da culpa por não ter (querido/podido) suportar a responsabilidade iniludível? É que, como já argumentámos noutro lugar (Fernandes, 2011: 110-112), o sobreviver, ou participar da sobrevivência do mundo humano, é crer crismar para a posteridade a aniquilação, pressupondo a aprovação do outro (daquele que pende inescapavelmente sobre mim), a sua compreensão, agora que detém algures uma visão mais vasta das minhas limitações e insuficiências; ou então é simplesmente porque pressentimos que há sempre algo ou alguém, uma qualquer força, nos confins do universo a quem não podemos deixar de prestar contas.

16 Esta complexidade parece-nos ilustrada de maneira única no célebre pensamento de Pascal, vertido em aforismo: “o homem não é anjo nem fera (besta), e quer a desgraça que quem quer fazer de anjo faça de fera (Pascal, 1977: II vol., fragmento 572, 132). Sem que o filósofo francês

Não obstante o contraponto acabado de enunciar, e precisamente porque o mesmo é obstáculo enraizado, com força parasitária – quase simbiótica, para os mais pessimistas sobre o homem, só que, pasme-se, espantosamente otimistas acerca das eventuais positivities resultantes das guerras –, mas não fundamento, devemos reforçar que é a partir dos cimos éticos e do clamor de proletário que o outro me faz verdadeiramente frente, me obsidia, rasga e dilacera como inexpugnável, testemunho dos vestígios da Visitação de um passado que nunca foi presente. Como diz à maravilha Cristina Beckert, refletindo sobre Levinas, só posso querer aniquilar uma alteridade absoluta, caso contrário, estaria, de alguma maneira, a aniquilar-me também – por isso a guerra não pode ser figura de sistema, como já reiteradamente temos vindo a defender, também como base em Levinas. Todavia, a estranheza da sua exterioridade inibe o poder de matar, destitui-o enquanto poder, uma vez que o poder é sempre relativo a qualquer resistência, e o rosto não oferece resistência nem contra-ataca porque não dispõe de qualquer poder ontológico. A sua resistência é ética e baseia-se na dupla assimetria da indigência ontológica e da altura ética inacessível que me convoca desde sempre à responsabilidade por ele (Beckert, 2011: 43-44).¹⁷

Na medida em que o outro não é o meu recíproco ontológico, mas aparece como rosto desguarnecido, inviolável nas alturas e imperativo de mandamentos que pendem sobre mim sem poder alijá-los, a matança mostra-se inútil e sem préstimo, retirando-me toda a potestade, pois é como crivar de morte o ar, ou sangrar com o látego até ao desfalecimento o dorso do mar. A responsabilidade para com o outro nem o seu *rigor mortis* aplaca, num tormento angustiado que nunca cessa no âmagô do ser, e que por vezes assoma desarmante no face a face terrível para quem matar.¹⁸ Na prática, o crime, a violentação, a hostilidade, a guerra é sempre

ponha de todo em causa a abertura à transcendência. A única questão nas imediações reside em saber o balanço que Pascal faz da relação entre a infusão da Graça, a graça infundida e a recetividade à infusão da Graça e consequente capacidade operativa própria mediante a graça infundida. Por nós, achamos que todos os termos do trinómio são essenciais, realçando a notável recetividade à infusão da Graça e consequente capacidade operativa própria mediante a graça infundida num ser finito como é o homem.

- 17 Vendo bem, essa resistência não poderia nunca ser ontológica, pois redundaria numa ontologia esquiva, em virtude do caráter inapreensivo da ética (impossibilidade de reduzir o dever-ser ao ser, a metafísica à ontologia, as alturas ao plano) e da furtividade antropológica.
- 18 Como acontece com o soldado Viance, personagem de *Imân*, na sua fuga através do Rif, em direção à retaguarda, depois do reduto donde estava destacado ter sido tomado pelas forças de Abdel-Krim, durante o desastre de Annual, entre julho e agosto de 1921. Viance, lutando pela sobrevivência mais precária e em risco de perder o tino por força da desidratação galopante, avista uma velha indígena e uma criança transportando um cântaro cheio de água e apresta-se para tomar posse do cântaro eliminando os dois em silêncio com um machete, sem denunciar assim a sua posição. Mas eis que, quando já perto das vítimas, a criança se inclina e apanha do

uma recusa relativa no absoluto da presença do outro, somente uma negação tentada no interior do mundo. Aquilo que o verdugo quis transformar numa “matéria passada e muda que se negou a passar e a emudecer”.¹⁹

Face ao exposto e à inutilidade, que, no entanto, continua infelizmente reverdeciente, da matança, impõe-se a imarcescível responsabilidade pelo outro, responsabilidade tão visceral e apassivada que começa muito antes da minha mais gratuita disposição no sentido de a acometer, de a fazer minha. Por isso Levinas falava da nossa *in-condição* de reféns do outro como momento de libertação e exercício de liberdade, chegando mesmo a referir-se, com tremenda radicalidade (pulverizando as nossas mais graníticas certezas, o que no caso da hostilidade faz todo o sentido), ao temor de que o *Da* do nosso *Dasein*, o aí do Ser-aí que nós habitamos como existência própria afinal fosse uma ocupação do lugar de alguém (Levinas, 2006: 17).²⁰ Pois é legítimo interrogar-nos quanto do nosso lugar ao sol não assenta nos escombros das vítimas e dos vencidos, daqueles que foram espoliados e vendidos por tuta-e-meia (Benjamin, 2010: 12-14), teses sétima e nona).

Defesa versus Ataque

Tem razão Clausewitz quando atribui à defesa a responsabilidade pela guerra, uma vez que a reação do outro, não se vergando aos ditames do atacante, despoleta o conflito (Clausewitz, 1986: Livro VI, cap. VII, 377-378).²¹ Não se trata, no

chão um invólucro de bala de espingarda, sopra pela sua abertura produzindo um curto silvo, iluminando-se o seu rosto de alegria. Essa fulguração de alegria inocente no rosto do miúdo paralisa e desfaz o ápice maléfico do momento. Perdida a ocasião, Viance tem de continuar a sua fuga pelo deserto atormentado pela sede (Sender, 2006: 204-205).

- 19 Citámos aqui as belíssimas palavras de Javier Marías (Marías, 2012: 339). Embora o sentido aparente do texto em Javier Marías seja o dos mortos enquanto fragmentos, nunca elimináveis, é certo, mas progressivamente desvanecidos, ecos de ecos.
- 20 Quiçá resida por aqui algures, no temor do *Da* do *Dasein* de cada um ocupar o lugar do outro, a lembrar uma ocupação de um território estrangeiro *manu militari*, o essencial da problemática da violência bélica há tanto procurado. A partícula precípua que, neste caso, permitiria superar o rodar no vazio dos modelos padrão.
- 21 Clausewitz argumenta que o ataque não tem tanto por objetivo o combate quanto a tomada de posse de alguma coisa. O ataque não pressupõe a parada nem é dirigido contra ela, antes contra aquilo de que nos queremos apossar. Porém, como outro reage, não se dobrando como simples matéria-prima moldável, nem se anula qual animal que escuta a voz do dono, a guerra torna-se inevitável. Mas repare-se que Clausewitz não deixa de afirmar que tomar posse é um ataque e que, assim sendo, é feito contra algo. O que não faria qualquer sentido se não estivesse em causa a violentação de outrem, pois não é lúcido dizer que se ataca a terra ou um qualquer bem. O que está em causa é a intromissão não requerida e não desejada em comunidade política alheia. Subsumir o outro no pró-

entanto, de uma responsabilidade moral – até porque a defesa se define, para o pensador alemão, pelo aparar o golpe, na expectativa desse golpe, supondo-o verosímil (Idem: Livro VI, cap. I, 1, 357)²² – mas da verificação ética de que o outro perturba o projeto de dominação, obrigando o atacante a ostentar *strictu sensu* a violência, a materializá-la em forma de guerra, sem que nem por um momento se negue que essa violência estava ínsita no projeto de dominação ou conquista, que era afinal um projeto de puro poder, um projeto de guerra. A defesa é responsável como revelador da violência a que está submetido o rosto indigente da alteridade. A defesa só começa a guerra no estrito sentido em que significa aquilo que tem de ser combatido, porque não se amolda, não se fica, e não no sentido daquele que faz efetivamente a guerra, muito menos no sentido de que a provoca. O defensor repele o ataque em sentido próprio: quer dizer, nega-se a ser negado, sofrendo por isso uma ação punitiva. O defensor enceta as hostilidades mas na condição de paciente. Dir-se-ia que o defensor começa a guerra que o atacante inicia, fazendo-o defensor: começar é aqui revelar, expor em primeiro mão, descobrir o que vem encoberto, no fundo desatar, no sentido próprio de quem desfaz o nó com que iria ser estrangulado (o que uma vez mais permite redirecionar o “ónus da prova”). Daí que o defensor é primacialmente o indefeso, aquele que está à mercê de, que por não ser objeto é intematizável, excêntrico ao eixo de apropriação. Desenfia-se já só por ser outro, sendo essa a única “arma” que detém. Somente se defende quem não tem defesa, quem está na posição daquele que se pode combater, do outro desvalido, imprestável, porque se furta de raiz aos nossos préstimos, isto é, sem préstimo para os propósitos em que o queremos acondicionar. Por isso Clausewitz afirma que aquele que primeiro está pronto toma a ofensiva – o outro pode ser qualquer um e as razões do ataque serão aquelas as que forem, importa é considerar o ato primeiro de agravo, afinal tão fácil, que é aquilo para que nos quer chamar a atenção Clausewitz – e que é justamente o mais fraco que se tem de defender, “uma vez que aquele que é mais lento a preparar-se pode, em certo grau, maquilhar as consequentes desvantagens explorando as vantagens da defensiva” (Idem: Livro

prio como se ele nada fosse. Daí que o outro, porque é alguém, espontaneamente se furta à subsunção, fazendo-se defensor, isto é, o que tem de ser combatido, iniciando a guerra e ditando a suas leis a esta. Daqui decorrendo, em segundo grau, no sentido da reciprocidade técnica, que a defesa (ativa) detenha uma vantagem estrutural em relação ao ataque.

- 22 Usamos o adjetivo “verosímil”, porque embora a expectativa do golpe possa ser uma quase certeza, ou mesmo um ato que, em termos político-estratégicos, já decorre, o ato daquele (qualquer) golpe em particular, comporta sempre algo de surpreendente, não só no modo como é executado, mas também na reserva de que o atacante se autoarrega de ultimamente avançar ou não. Por ser do domínio da alteridade, a guerra é não-linear. Aliás, como já se observou, só dentro deste mesmo domínio a guerra faz sentido, pelo que o imprevisível, o não domesticado nem domesticável da surpresa é inerente ao cerne da guerra.

VI, cap. V, 371). Deste modo, a superioridade da defesa apenas faz sentido no plano ético. Na assunção da invulnerabilidade última do outro. Posteriormente, mas reitera-se, só em segundo grau, a superioridade de princípio da defesa é técnica, derivando da fortaleza de quem obriga o atacante a jogar o jogo do gato e do rato dentro do traçado geral de fuga que o rato estabeleceu.

Cremos que é neste plano, defesa enquanto expressão da *outridade*, que se deve integrar a passagem de Clausewitz, de outro modo contraintuitiva, de que o ataque visa conquistar em paz, e não combater, tendo a defesa por finalidade imediata e absoluta a guerra (Idem: ibidem). Clausewitz fala expressamente de Bonaparte como amante da paz, tal qual este sempre clamou ser, o que só pode significar ironia e não beneplácito a Bonaparte, tanto mais que considera ter o imperador desencadeado as forças que fizeram com que a guerra se aproximasse da sua forma absoluta.²³ Do mesmo modo nos parece que se deve compreender a ideia de que, com diferença do ataque, a defesa não é um conceito completo, não sendo pensável sem contra-ataque, enquanto o ataque sim é um conceito completo, uma vez que a defesa não lhe é necessária, embora o espaço-tempo real lhe imponha como mal necessário (Idem: Livro VII, cap. II, 524-525).²⁴ Se o ataque

23 Não nos podemos, ademais, esquecer do perfil patriótico prussiano de Clausewitz. Além disso, como mostra convincentemente Girard ao longo da sua obra sobre Clausewitz, o estrategista prussiano constrói o seu argumento pensando contra Napoleão, ainda que fascinado por ele (Girard, 2007: 239-268).

24 A defesa não é um princípio ativo, mas apenas um mal necessário no ataque, já que o ataque não pode ser prosseguido sem interrupção até à sua conclusão; e porque o espaço que o ataque deixa na sua retaguarda aquando do seu avanço necessita de ser coberto, posto ao abrigo de um contragolpe, de flanco, ou seja do que for. Clausewitz argumenta que a defesa que se anicha espontaneamente no ataque é um retardador, um peso que deriva do próprio ataque ter massa, acabando por ser o seu princípio de morte, o seu pecado original. Em consonância com este raciocínio, conclui Clausewitz que a razão pela qual a defesa estratégica é mais forte que o ataque, em parte se fica a dever ao facto do próprio ataque comportar em si um misto de defesa, e logo da do tipo mais fraco, isto é, aquela que não ditou em primeiro lugar as regras da confrontação. Todavia, se atentarmos bem, mais uma vez estamos perante uma referência de segundo grau. A superioridade técnica da defesa sobre o ataque deriva aqui da fricção a que está submetido o ataque por si, porque vista do ponto de vista do ataque. Mas esta fricção só detém capacidade resolutive, no caso, impeditiva, porque existe um outro para aparar o golpe. Porque se o outro não tivesse a condição de outro, não reagisse, se se deixasse simplesmente tomar, apossar, as limitações inerentes ao próprio ataque, intrínsecas a todas as criaturas finitas, contingentes, teriam uma expressão muito reduzida no êxito da ação, pressupondo, claro está, que nenhum acidente catastrófico se intrometeria. Quer isto dizer que aquilo que dá superioridade à defesa *ab initio* é a própria presença do outro enquanto outro. O agressor já só por o ser, porque se encontra na contingência de atacar, de ferir, vê deslocada, posta em causa, a sua soberba, perde a sua inviolabilidade. O atacante é assim, à partida, um perdedor ético. E como é ao atacante que se fica a dever a responsabilidade da agressão, porque o outro

não necessita da defesa, mas não deixa de ser ataque, é porque já antes da concretização da polaridade ataque (ou ofensiva)/defesa era uma violentação. Se a defesa tem por fim imediato a guerra e, no entanto, não é um conceito completo, uma vez que a defesa absoluta contradiria o conceito de guerra, levando a guerra a ser unicamente travada por uma das partes, é porque Clausewitz quer dar a ver o outro primeiramente como objeto de subsunção não conseguida, justamente por ser outro; e como tal é exposto à guerra (no sentido de ficar abandonado a ela, à sua mercê), expondo a guerra. Mas como nenhum sujeito é imaculado, salvo a própria *outridade*, a rivalidade mimética instala-se e com ela a reciprocidade inerente à polaridade. A defesa deve pois completar-se em ataque e o ataque em defesa aplacando o contragolpe (Idem: Livro VI, cap. I, 1, 357 e cap. VIII, 379).²⁵ Todavia, temos sempre de separar os dois planos discursivos em Clausewitz, sob pena de graves aporias, já que a polaridade requer conceitos da mesma igualha e não um conceito que seja um fim em si mesmo e esteja, portanto, acabado e outro por completar. O problema não está no sinal dos polos, na atração ou repulsão; o problema está em que se não distinguirmos os níveis nem sequer há circuito. Ora, esta obrigatória disjunção discursiva é bem visível na ideia de Clausewitz de que a defesa absoluta é uma contradição.

Na realidade, não existe nenhuma contradição numa defesa absoluta em si, nem Clausewitz cometeria um erro tão grosseiro. Não há qualquer razão decisiva para negar a hipótese de um contínuo aparar e conter até o outro se cansar. O não lançar, mas tão simplesmente aparar o golpe com o escudo, ou esquivar-se, tal como o mestre faz com o discípulo ao adestrá-lo no manejo das armas é plausível na perfeição. Se Clausewitz se refere a uma contradição é porque a inscreve no plano ético. À partida, a ideia de uma defesa absoluta tende a mostrar a defesa como pura passividade amorfa, parecendo negar a reatividade intrínseca ao outro precisamente por ser outro, transformando-o em mera peça de engrenagem à dispo-

não se vergou, compelindo o primeiro à violência, é a própria guerra que de entrada surge como perdedora (no duplo sentido em que com ela os objetivos ficam por alcançar – o outro é intransponível na sua linha de maior resistência ética, que é afinal a sua linha de debilidade ontológica, com a agravante de, pelo caminho, perder os homens, porque os leva à perdição). Só depois chegarmos a superioridade técnica da defesa estratégica ativa e a incógnita da vitória final em cada partida concreta da dialética defesa-ataque. Aliás, se pensarmos que é no tempo a que Clausewitz foi dado viver que a estratégia nasce no seio da violência bélica enquanto freio à exacerbação da mesma, em razão do ensimesmamento da guerra na configuração estrutural da política, pode adivinhar-se o sentido primacial do argumento de que a defesa estratégica é a forma mais forte de guerra.

- 25 A pertinência de uma leitura em instância anamnética de *Da Guerra* está justificada em pleno, como o mostra a obra de René Girard (Girard, 2007). De igual modo o está uma leitura emancipadora, caso atentemos à obra seminal de Nil Santiáñez (Santiáñez, 2009).

sição; ou pior, tende a mostrá-la como pura negatividade, daquele que só diz não até à exaustão, conserva por conservar, sem ser por nada, logo daquele que “legitimamente” tem de ser combatido, dado que *ter de ser* combatido é o que o conceito de defesa em Clausewitz primeiramente quer significar, na qualidade de aviso.²⁶ Contudo, seria possível pensar, em contrário, que a defesa absoluta sinalizaria sim a fortaleza de Job, a exposição das alturas éticas do crucificado abandonado na sua *kenosis*. Porém, Clausewitz está atento à antropologia decaída, ao halo da falta que cerca de antanho o homem e o leva à rivalidade mimética. Um homem na pura defensiva é uma raridade, quase um mito, muito mais quando a própria violência bélica seduz por si à resposta. E repare-se que as colossais figuras bíblicas mencionadas são as da recusa ética pura e simples do confronto (âmbito da paz pura) e não as da defesa. Daí que Clausewitz não tenha outro remédio senão postular o caráter contraditório de uma defesa absoluta. Sem esse postulado, a sem-razão da violência e a indefensão do outro na sua nudez não se conseguiriam compreender, de mitificadas que estariam, isto é, embelezadas e sorrateiramente justificadas pela doce posição do injustiçado que só se defende. Como se a defesa fosse a condição necessária das vítimas e dos vencidos, e como se por magia a condição defensiva *per se* transformasse alguém em vítima.²⁷

Só depois, com base neste postulado ético e antropológico, é que faz igualmente sentido dizer que, na prática, e em termos técnicos, a guerra real assume uma polaridade na qual a ideia de uma defesa absoluta é abstrusa. Porque no domínio da pura conceção técnica nada obsta à defesa absoluta, como indiretamente Clausewitz sugere quando aceita a pertinência da objeção de guerras em que a defensiva persevera até ao fim. O que Clausewitz diz é que os eventuais exemplos devem ser encarados como casos em que a possibilidade de uma ação ofensiva ainda não se tinha apresentado. O mesmo é dizer, tendo em atenção não só a dimensão do plausível enquanto tal, mas do plausível dadas as concretas condições de poder que tiveram, têm, ou poderiam ter tido lugar (Idem: Livro VI, cap. I, 2, 358).

26 No fundo, Clausewitz está-nos a dizer o seguinte: “cuidem de que extraem as ilações que o mostrar-se cru da realidade da guerra revela. Atendem no significado de que o defensor antes de tudo mais é aquele que tem de ser combatido, algo que não se resume a um simples facto em bruto, antes expressa uma determinada realidade enquanto pré-compreendida, pressuposta de determinada maneira, de acordo com um particular enviesamento que não pode passar incólume, como se fosse natural, praticamente como se fosse bom por aderir à natureza das coisas, conforme aos seus princípios de funcionamento, por eles justificado, e como tal, de certa forma justo”.

27 É por esta razão que, em termos éticos, tomar a defesa (como em “defesa nacional”) por antonomásia da inteira esfera da conflitualidade hostil é contraproducente. Pior, quantas das vezes afirmadas posturas não-ofensivas não passam de refinadas estratégias declaratórias para branquear atitudes agressivas?

Se pensarmos que a política é a arte de saber lidar com o terceiro, com o outro de outrem, calibrando o face a face, também por esta via Clausewitz se faz notar como um avisador de fogo na resistência oferecida à politização da guerra, que transformaria a recusa do outro em dimensão constitutiva e constitucional da política, em contradição e choque fatal com outras dimensões dela, não fosse a soberania, ou a máquina soberano-governamental, apreciar sobremaneira essa mesma recusa da alteridade, se não pondo-a à cabeça pelo menos infiltrando-a profundamente nessas outras dimensões.²⁸

Uma Tese em Instância Anamnética

Claro está que se nos pode objetar despetivamente que não estamos a pensar em termos históricos, mas tão-só pendentes de uma resolução anamnética, da evocação da memória e que esta é coisa de acidentes, de materiais que em si não merecem ser considerados pertinentes para a produção de conhecimento, a não ser como testemunhos que, quando muito e após doses massivas de calibração, reforcem acessoriamente o essencial averiguado por outras vias. Os materiais da memória remeteriam antes para as impressões subjetivas, *souvenirs* ou lembranças próprias para ocasiões de celebração, ou de exprobração e esconjuro.

Todavia, a memória não é nada disso, antes a revelação de uma presença oculta, de uma *vis* viva que nos convida a acolhê-la, ao mesmo tempo que interroga as nossas certezas, todas elas, a começar pelas cognoscitivas.²⁹ A memória traduz o impensável para os cânones do conhecimento, aquilo que o conhecimento expulsa porque intematizável. Mas o conhecimento expulsa esses materiais que considera descartáveis, indignos de si, sem interesse de tematização (intematizáveis num sentido trivial), precisamente porque não consegue apoderar-se deles, metabolizando-os enquanto meros objetos intencionais, passíveis de dissecação e de transformação em simples tema. Assim, o conhecimento não despreza os materiais da memória porque objetivamente nada valem, antes os constitui dessa forma porque não se rendem à sua liquidação, a serem depositos como *res mortæ*.

28 António Paulo Duarte chamou-nos a atenção para o facto da particular sensibilidade ética de Clausewitz poder ficar a dever-se à agressão napoleónica à Prússia. Não no sentido de uma Prússia patrioticamente imaculada – patriota que, no entanto, Clausewitz não deixou de ser, por vezes de forma crisolada (Aron, 2009: 15-39) –, mas no preciso sentido em que inspirou a compreensão relativa àquilo que é ser um povo agredido e à natureza da agressão bélica.

29 A memória como agradecimento *Danken* e como aquilo que nos dá que pensar *Denken*. O alemão traduz muito bem esta conjugação, já que a palavra para memória (*Gedächtnis*) implica simultaneamente *Danken* e *Denken* (Reyes Mate, 2011: 468).

A memória não tem a ver com a recordação normalizada, o depósito de testemunhos filtrados e assetizados, prontos a servir nos monumentos comemorativos, ou a integrar os memoriais que se prevê virem a ser grandes sucessos comerciais, antes diz respeito à fulguração do outro, à sua alteridade radical, por definição inassimilável, que nos compromete: no duplo sentido que nos exige compromisso e abala a nossa solidez de pés de barro. Rememorar é acima de tudo um imperativo categórico, a resposta a uma chamada, o dever inapelável de assistência às vozes que, silentes nos factos, clamam ensurdecedoras por nós nas entranhas da realidade integral. Por isso a verdadeira memória é perigosa, porque involuntária, rebelde à domesticação, perpetuamente contumaz em relação ao juízo dos vencedores, disparando sobre nós, à queima-roupa, o sofrimento que transparece da visitação do rosto amassado do outro, por quem somos responsáveis.³⁰

A memória acrescenta-nos, acrescenta sabedoria e revoga o enclausuramento do moderno conhecimento especialista e asséptico em ordem a um conhecimento mais desperto, porque mais encantado e anelante de sentido. A *epochê* quando passa de provisória a definitiva não traduz nem mais sabedoria nem mais conhecimento, mas menos. Tanto a ciência histórica como a filosofia da história sem instância memorial permanecem incompletas, ou para ser mais precisos: coxas; e o que é pior, matéria de antiquário, exalando o bafio das coisas amortalhadas, ou exibindo o fulgor fátuo próprio dos bichos embalsamados.³¹

30 Sobre a *memoria passionis* (Metz, 2007). De qualquer modo, a *memoria passionis* não deve unilateralmente olvidar a *memoria felix*, donde bebe o sentido de injustiça, que macula a inclinação para o bem e para a salvação. Além do mais, a *memoria felix* é tão difícil e perigosa quanto a memória compassiva, visto que a recordação da harmonia não é a do cortejo de vencedores, mas a de uma arqui-inscrição no homem, mil vezes espezinhada e não menos vezes destroçada: no homem está arqui-inscrito que a salvação, ainda a haver, precede a criação e surge de mão dada com esta desde sempre. Trata-se, portanto, de uma memória difícil porque remete para a anamnese tanto do imemorial como do futuro, digamos assim. É igualmente uma memória perigosa, porque é um meio de luta, de recusa a ser amansado, ao assinalar que todas as glórias do mundo, e a soberba que as acompanha, são passageiras, mera *vanitas*, já que foi para as bem-aventuranças e não para vanglória que fomos destinados.

31 Como afirma José Antonio Zamora, ao adotarmos a perspectiva das vítimas e ao sermos sensíveis à catástrofe histórica, “todas as formas de representação histórica que não incorporem na sua configuração discursiva estes dilemas [a relação entre factos e interpretação, continuidade e rutura, singularidade e significação, normalidade e crime, vítimas, verdugos e espectadores e suas respetivas memórias, proximidade e distância, condições de possibilidade dos acontecimentos e acontecer concreto ciência e moral] como interrupções no desenvolvimento do discurso, como quebras que a recordação singular das vítimas provoca, não será mais que uma forma de ocupar, evacuar e funcionalizar o passado e a sua significação, em definitivo, de contribuir para um esquecimento indiferente que de alguma maneira é cúmplice da catástrofe” (Zamora, 2011: 518).

Instância Anamnética Precisada: O Clamor Silente das Mulheres

Ora, é precisamente a inclinação para o outro anterior a qualquer inclinar, inclusive à própria propensão e mesmo à pré-disposição inclinativa, deposta em nós e que nos de-põe (descentra), essa assunção não-assumida do outro em nós, que parece encontrar um modelo resolutivo no sofrimento das mulheres. Contrariando, em parte, o que noutro lugar dissemos sobre a ontologia do feminino, ao criticar a insuficiência, em termos de gratuidade, autocrítica radical e ironia, da condição histórica (sublinhe-se o histórico por sobre um hipotético fado ou biologismo) do ser mulher para apontar a horizontes de vida renovados (Fernandes, 2007: 163-171).

Não é que as mulheres sejam as únicas vítimas do conflito, os únicos vencidos, antes a encarnação do sofrimento histórico da mulher parece-nos que pode ser medida de todas as vítimas e vencidos, do que é ser outro enquanto já não só rosto desvalido, mas enquanto rosto ausente, abolido pela história, objeto de indiferença táctil, coisa a que eu já nem sequer ligo ou consigo vislumbrar de modo alternativo e que, por força disso mesmo, se ergue como índice de alteridade radical. A condição de mulher tem sido a prova de que a alteridade não é nenhum substituto serôdio de raiz idealista. O outro não é uma qualquer entidade espiritual, pelo contrário, por ser material é que eu não o consigo dissolver em objeto ou correlato de consciência. E por ser tão materialmente denso que nem um fantasma o consegue transpor é que ele é inescusável. Ele está lá mesmo que feche os olhos ou me encasule integralmente no meu corpo como nada mais está. Daí o mal-estar que o outro provoca, a vesânia que causa em mim não poder apossar-me dele, por conseguinte, a vontade de o reificar e de o aniquilar, julgando que assim me desembaraço dele de vez.

Uma última prevenção. Não se trata de retomar um argumento à la Galtung acerca da guerra inserta num contexto de violência cultural e estrutural (sexismo, guerra dos sexos), de fazer da guerra um prolongamento da dominação patriarcal, ou derivá-la do paradigma adversarial, de matriz androcêntrica, dizendo, como o diz Tatiana Moura, que a evolução da configuração da guerra obriga a uma releitura da mesma que “traga de modo mais explícito a violência estrutural e a violência cultural para o centro do próprio conceito de guerra” (Moura, 2010: 24; e ainda, Galtung, 1996). Na verdade, além do espectro das guerras incluir manifestações, igualmente prototípicas, onde a violência armada não é preponderante, designadas no seu conjunto por guerra fria, não nos podemos esquecer que a guerra é sempre em ato, passe o pleonasma, e que a dimensão estrutural, enquanto processo, e a dimensão cultural, enquanto invariante, podem alimentar a guerra mas não são guerra. Caso contrário, tornando a guerra um ente difuso, incorporando na sua fenomenologia a violência estrutural e a violência cultural, mais não se está a fazer do que transformar os tecidos sociais, no que têm de violento, em pura guerra. Estaremos assim a confundir a importância

dessa violência de fundo para a gênese da guerra com a guerra mesma, e o que é pior, a transpor sem mais para o referido tecido social o zénite da violência a que a guerra corresponde. Por outro lado, põe-se em causa a especificidade do fenómeno bélico, tergiversando a sua compreensão, com óbvios custos no seu tratamento e eventual erradicação, já que a guerra se refere à violência organizada e politicamente dirigida contra as fontes de poder do adversário, ou mesmo à violência política organizada, a partir da modernidade, quando nem toda a violência estrutural e cultural de fundo tem esse foco ou alcance e é política ou tem expressão política.

O que está em causa neste artigo é tão-só precisar as “quididades” desse outro, corrigindo a desnecessária facilidade com que em *Acolher ou Vencer?* sugerimos que aquelas categorias atrás referenciadas (ironia, gratuidade, autocrítica radical), até hoje mais cultivadas pelo género masculino, permitem uma dinâmica de acolhimento e um zelo de solicitude para com o outro como mais nada o permite (Fernandes, 2011: 20).

Tem razão Ricoeur, quando afirma, a propósito das modalidades de reconhecimento, e tendo em conta também a hipótese de uma exterioridade absoluta do outro, que esse mesmo reconhecimento, a reconciliação, a gratidão, os estados de paz não anulam totalmente as ambiguidades e potenciais conflitos do dom, ainda que depurado. Significando essa depuração, a introdução de um ciclo virtuoso e não só vicioso de dom e contradom, de generosidade e gratidão e não de doação e contraprestação (Ricoeur, 2005: 225, 248-251, 266-267). Em suma, o que se quer dizer é que mesmo uma despojada diaconia pode ferir o outro, e levar ao conflito, em virtude do desconhecimento que a alteridade radical desse outro acarreta. Tanto porque cada um pode não reconhecer-se no gesto que o outro tem por bom, como porque cada um face a esse desconhecimento, que comporta sempre desconcerto e não menos vezes desespero irritado, pode tentar forçar apressadamente a dissimetria de base, procurando minorá-la com as melhores intenções, mas provocando o desastre.

As reflexões que se seguem ilustram a dificuldade em escutar o outro e a necessidade de operarmos ainda com mais cuidado face aos irmãos por nós violentados, ou melhor, nós e eles por intermédio da vontade cega dos principados deste mundo.

Da Mulher como Expressão da Alteridade Ultrajada

Há já algum tempo, num outro contexto, e socorrendo-nos de Levinas com relativa liberdade, tínhamos defendido que o feminino era avesso à pura gratuidade dadivosa, à ironia e à autocrítica radical (Fernandes, 2007). Todas elas categorias imprescindíveis, mas não únicas ou exclusivas, para se proceder à descristalização da estratégia como mera disciplina de meios, simples gestora instrumental da

hostilidade entre vontades políticas, em ordem ao acolhimento filial do próximo na guerra (apesar dela), mercê da reconfiguração da estratégia enquanto ética do conflito. É certo que o feminino comportaria um determinado modelo de acolhimento. Porém, julgámo-lo insuficiente à luz dos objetivos concernentes à *kenosis* ética radical que caracteriza o pendor mais próprio da estratégia.

Essa perspectiva, que hoje nos parece, não errônea, mas francamente limitada, baseia-se, se traduzida à luz de Levinas, na ideia de que é no lar que o homem se humaniza. É aí que se abre um espaço para que a atividade verdadeiramente humana tenha o seu começo. É no lar que o homem se pode recolher, se pode separar e escapar ao *il y a*, ao quotidiano confuso e desdiferenciador do ser si mesmo, rompendo com a insignificância da indiferenciação radical e do silêncio, a noite do caos primitivo, do *tohu bohu*. É, portanto, através do lar que se inicia a resposta à idolatrização não refletida das coisas, ao paganismo e naturalmente às cercanias do mal. No lar a “interioridade do recolhimento é uma solidão, mas num mundo já humano, o recolhimento refere-se a um acolhimento” (Levinas, 1988: 138), a uma familiaridade para a qual é necessário que alguém disponha prévia e docemente as coisas. Ora, quem as dispõe é a mulher, enquanto encarnação do feminino. É a doçura do rosto feminino a permitir que se abra na interioridade do ser separado a revelação da transcendência, pois o sentir-se integralmente acolhido em paz por um rosto pacífico só pode corresponder ao desejo de Infinito já em marcha (Idem: 134). Esta presença feminina é o primeiro motor, digamos assim, de que se nutre o ego e com o qual o ego aprende que tem de se desfazer da sua própria egolatria para se livrar da idolatrização desdiferenciadora da unicidade de cada homem que ao anonimato do mundo se deve. É a partir de um mundo humano, propiciado pela mulher, que nos podemos tornar humanos, abrir-nos aos grandes sobressaltos éticos. Como afirma uma lúcida exegeta de Levinas, Etelvina Pires Nunes, “alumiar os olhos cegos, restabelecer o equilíbrio – ultrapassando uma alienação que resulta da virilidade do *logos* universal e conquistador [...] tal seria a função ontológica do feminino, a vocação daquela que não conquista” (Nunes, 1993: 178).

Contudo, parece que estamos apenas na antecâmara do essencial, no espaço em que mais que repousar o guerreiro enceta outro caminho, o caminho da paz que o arranca de si mesmo. Só que esse caminho, em torno da autocrítica radical, da gratuidade anterior a todo o gesto, deliberação ou carga disposicional, e da ironia parece caber ao gênero masculino. Tomemos essa extraordinária passagem de *Deus, a Morte e o Tempo* para, sem glosa adicional, sentirmos o pulso dessas *excedências* de sentido. Diz Levinas:

“Na ordenação de um para o outro não houve compromisso, e não há dívida a saldar. De repente eu não estou quite. Originariamente estou em falta.

O eu[je] – ou eu[moi] – abordado com responsabilidade, está desnudado, exposto à afeção, mais aberto do que toda a abertura, quer dizer, não aberto ao mundo que é sempre à medida da consciência, mas aberto ao outro que ele não contém. Nesta responsabilidade, o eu[moi] não se posiciona, perde antes o seu lugar, deporta-se ou acha-se deportado. A substituição pelo outro é assim como o rastro do exílio e da deportação. Ele apenas se acha na sua pele, mas esta não é mais proteção – é antes modalidade da exposição sem proteção. É uma tal passividade que é exprimida ou sugerida pelos verbos *exilar-se*, *deportar-se* – ou ainda *entregar-se*. Neles se diz um arrancamento e o excesso de um arrancamento de que Simone Weil mediu bem a violência ao escrever. “Pai[...] arranca de mim este corpo e esta alma [...] para deles fazeres coisas tuas, e não deixes subsistir de mim, eternamente, senão este arrancamento” (Levinas, 2003, 174).

Não é preciso concordar a par e passo com o filósofo judeu, nem com a ideia que o outro tem de facto (que não num plano metafísica e eticamente estruturante) sempre razão, para perceber que o grande sobressalto ético parece estar reservado ao homem enquanto género, senão absolutamente, pelo menos de forma indiciária. Em boa verdade, dá toda ideia de que o outro feminino escora o caminho, encanta o ambiente, no seio do qual, por intermédio do masculino, advêm todos os sobressaltos e revolvimentos éticos, aquela passividade radical que funda ou refunda toda a ética, incluindo esse primeiro acolhimento discreto por parte do outro feminino. É como se ao masculino coubesse ir mais além, que é afinal um levinasiano mais aquém de tudo, um “eis-me aqui” (que desgarra o sujeito) anterior não só a qualquer iniciativa da minha parte como à própria escuta do mandamento, que impacta com a voz do outro que clama ou ordena; como se esse responder pelo outro tivesse desde sempre já aderido à minha pele, um estar exposto, um estar em substituição do outro anterior mesmo ao acolhimento primacial; ao mais prístino acolhimento.³²

32 Levinas remete para o redator da terceira parte do Livro de Isaías e para o paradoxo oracular “antes que me chamem, eu responderei” (Is 65, 24); expressão a entender literalmente (Levinas, 1978: 191-192). É precisamente esta recorrência a si mesmo a partir de uma experiência irrecusável do outro, o outro em mim, dever que se converte em dívida e em passividade extrema ainda aquém de qualquer inércia, repouso ou inação, uma inquietude e uma paciência suportadas antes da ação ou mesmo da paixão padecida (que envolveria já um jogo de ação/reação), isso configura a passividade mais passiva em (Idem, 138-139, 189). Padecer (“aflição por”) antes de todo o padecimento e ainda antes da estrutura antropológica da paciência estar montada. Um estatuto de paciência que vem com as especificações de montagem, porque exterior, intimação de sempre, a qual, obviamente, só tem sentido porque se dá em mim, por minha constituição, mas *não só* por mim, senão não era intimação – e só

Todavia, as passagens imediatamente abaixo citadas, a de Pérez-Reverte, ademais um soberbo autor de ficção sobre guerra, e a de Mariolina Venezia, desmontam a perspectiva que expendemos (apoando-nos um tanto liberalmente em Levinas), por manifesta unilateralidade. Não percamos então mais tempo, mergulhando antes na glosa de tais passagens, na demanda de um sentido ao mesmo tempo alternativo e complementar que prefigure, por antonomásia, no que tem sido a condição de ser mulher, a face dolorida do outro para nós tantas vezes inaparente.

“No fim de contas [Coy] disse para consigo, talvez uma e outra sejam a mesma, e a vida dos homens gire em torno de uma só mulher: aquela onde se resumem todas as mulheres do mundo, vértice de todos os mistérios e chave de todas as respostas. A que maneja o silêncio como ninguém, talvez por essa ser uma linguagem que há séculos fala na perfeição. A que possui a lucidez sábia das manhãs luminosas, temperada de estoicismo, tristeza infinita e fadiga para as quais [...] uma única existência não basta. Era necessário, além disso e sobretudo, ser fêmea, mulher, para olhar com semelhante mistura de tédio, sabedoria e cansaço. Para dispor daquela penetração aguda como uma lâmina de aço, impossível de apreender ou de imitar, nascida de uma longa memória genética de vidas incontáveis, viajando como despojo de guerra no porão de naves côncavas e negras, com os músculos ensanguentados entre ruínas fumegantes e cadáveres, tecendo e desfazendo tapeçarias durante incontáveis invernos, parindo homens para novas Tróias e esperando o regresso de heróis exaustos; de deuses com pés de barro a quem às vezes amava, amiúde temia e quase sempre, mais cedo ou mais tarde, desprezava” (Pérez-Reverte, 2007, 68).³³

assim é que é própria e integralmente “paciência por e em face de”, “responsabilidade por”. A responsabilidade só o é verdadeiramente, se além de minha e de se constitui em mim, me preceder.

- 33 No caso, um dos poucos romances do escritor espanhol que nada tem a ver com guerra. Muitas das vezes as respostas surgem de onde menos se espera. Há aqui um paralelo a traçar com uma passagem de *Anna Karénina*, que poderia ter influenciado ou não Pérez-Reverte, na qual a mestria de Tolstói se faz notar por não precisar sequer da prova explícita, bastando a alusão. A referida passagem, merecedora de um estudo à parte, comenta o narrador o seguinte: “Não se considerava sábio, mas não podia deixar de saber que era mais inteligente do que a mulher e do que Agáfia Mikháilovna, e não podia ignorar que, quando pensava na morte, pensava com todas as forças da alma. Sabia também que muitos grandes espíritos, cujos pensamentos sobre este assunto ele lera, pensavam nisso e não sabiam a centésima parte do que sabiam a sua mulher e Agáfia Mikháilovna. [...] Ambas sabiam, sem lugar para dúvida, o que era a vida e o que era a morte, e embora não pudessem responder de modo nenhum e nem sequer compreendessem as questões que se apresentavam a Lévin, não tinham dúvidas quanto ao

“Não é fácil contar esta história a quem não conhece o vale do Basento, o céu celeste como os lápis de cor das crianças, as encostas que o trigo torna verdes na Primavera e amarelas no Verão, os fogos no restolho, as torres para a extração de petróleo, as aldeias agonizantes na colina, o voo do milhafre.

O que tenha a ver comigo não sei. Assemelha-se à expressão que descubro em mim certos dias, quando me olho no espelho de fuga. A estados de espírito que me assaltam de repente, tão profundos que parecem existir antes do meu nascimento. Assemelha-se às perguntas que faço a mim mesma e às respostas que, por vezes, busco sem encontrar. Aos imprevistos. Aos planos continuamente mudados. A tudo aquilo que tem um sentido não importa qual.

Existem em certas vidas momentos em que as coisas dão uma reviravolta inesperada. Uma espécie de descarrilamento. Começas a vaguear nos teus dias como nas ruas de uma cidade desconhecida. Observas coisas e pessoas que deveriam ser-te familiares e não as reconheces. Não reconheces os acontecimentos e as ocupações que as preenchem.

Perguntas-te quando terá acontecido. Como aconteceu e como chegaste a este ponto. Percorres ao contrário, momento por momento, tudo o que te conduziu até ali. As encruzilhadas, os entroncamentos. Assim, sem te aperceberes, perdes-te na história. Na tua história, naquela que conseguiste reconstruir, lentamente, e que contas a ti própria todos os dias para existires. E só quando voltas atrás percebes que o tempo não é um círculo, mas uma espiral, e que o esforço que o fazes para abraçar o passado te projecta de novo com força para o futuro (Venezia, 2008: 243).

Iluminação pela Literatura

Desde logo, é possível traçar um paralelo que nos descansa quanto ao risco de perdermos de vista o tema do presente artigo. Pois não é por acaso que a sabedoria a que alude Pérez-Reverte, ainda para mais evocando o omnipresente ginete da guerra, se assemelha à sabedoria com que a Senhora Helianos suporta os agravos da ocupação alemã durante a 2ª guerra mundial, em *Um Apartamento em Atenas*, fintando com arcaica longanimidade as diatribes de uns dos últimos ídolos de pés

significado desse fenómeno e não só olhavam para isso de modo inteiramente igual entre elas, como partilhavam essa visão com milhões de pessoas. A prova de que sabiam firmemente o que era a morte estava em que elas, sem um minuto de hesitação, sabiam como proceder com os moribundos e não tinham medo deles. Enquanto Lévin e os outros, embora fossem capazes de dizer muita coisa acerca da morte, obviamente não sabiam, porque tinham medo da morte e não sabiam o que é preciso fazer quando as pessoas morrem” (Tolstói, 2012: quinta parte, cap.XIX, 466).

de barro que nos chegaram? (Wescott, 2008) E não é comparável o descarrilamento de que a narradora nos dá conta de que padece, por todas as mulheres, em *Há Mil Anos que aqui Estou*, com o do soldo Viance, de *Imán*, vagueando em fuga sistematicamente dilatada pelas contingências da guerra, aquando da derrota espanhola de Annual, em Marrocos, no verão de 1921? Da guerra em que as coisas dão reviravoltas inesperadas; em que brilha o contraste, como que por apagamento, entre as aldeias agonizantes, os fogos no restolho de despojos carbonizados e o azul celeste do céu; e que por fim nos pode lançar para o futuro irisando-o paradoxalmente de sentido novos horizontes, não por ela mas apesar dela.

À primeira vista, se atentarmos à passagem citada do romance de Mariolina Venezia, o *Há Mil Anos que Estou Aqui*, bem como ao contexto da obra, aquilo que a narradora mostra era aquilo que já procuráramos argumentar: que a autocrítica radical e a ausência de ironia caracterizam a mulher, até porque o romance tendo condições privilegiadas para o exercício irónico só a espaços o faz. A narradora, ao traçar um perdimento a que se chega numa história de estórias, movidas por impulso, parece demonstrar a dificuldade feminina com esses gestos radicais, sem perder o norte e sem que o resultado desses gestos quando assumidos não fosse a fuga para a frente e o *des-sentido* consequente ao impulsivo. Sem verdadeira ironia e autocrítica radical deveria cair inevitavelmente a outra figura fundamental, a da gratuidade, sem achamento algum no *des-sentido* e no impulso.

Todavia, tanto o romance de Mariolina Venezia no seu todo, como a passagem dele citada, e talvez de forma mais viva e literal a passagem igualmente citada de Pérez-Reverte, mostram como que em filigrana uma profunda sabedoria desse perdimento, uma coerência última que dribla a dedução lógica de que à falta das duas primeiras figuras também não haveria gratuidade. Mais, a ironia, a autocrítica radical e a própria gratuidade parecem, à luz destas passagens, fruto de quem está muito seguro de si, por outras palavras, coisa de homens que há milhares de anos se apresentam seguros de si, ou julgam que o estão. Assim, o que num primeiro momento parecia revelar uma visão (feminina) timorata e perdida, própria de quem não consegue ser radicalmente autocrítico e irónico, revela antes uma sabedoria outra, à luz da qual a autocrítica e a ironia poderiam muito bem passar por sobranceiras, quando não ironicamente acanhadas.

Mais ainda, tanto Pérez-Reverte como Mariolina Venezia parecem indiciar que mesmo a uma gratuidade genuinamente assumida, por força da assunção, parece faltar qualquer coisa de gratuito. Pior, mesmo na passividade mais passiva da abertura ao outro parece haver uma face oculta, a falácia de uma prova silenciosa que silencia a outra parte da gratuidade. Escondendo o mais puro padecimento da mesma, o que foi silenciado, o estar à mercê não já enquanto caracterizado por estar “à mercê de”, mas o puro estar “à mercê de” enquanto o está mesmo. Em

suma, o estar a sofrer de gratuidade. No fundo, lá bem no fundo, a gratuidade auxiliadora para com o outro acaba, de certo modo, por silenciar um saber (ético) do sofrimento, uma sabedoria da dor e do perdimento enquanto tais, como se esta não tivesse nada a dizer ao saber do auxílio e do resgate possível, ao saber da gratuidade visceralmente disposta em nós intimando-nos a agir, ou da gratuidade assumida enquanto tal; como se não fosse possível um saber da face oculta que, no limite, pudesse mesmo oferecer resistência à operação de resgate, que duvidasse da sua legitimidade, mais ainda, que duvidasse até da sua possibilidade.³⁴

Ora, o que a conjugação das passagens citadas nos mostra é que a condição de mulher diz dessa face oculta da gratuidade, desse estar exposto aos efeitos inesperados, mas negativos, do choque de gestos avulsos de homens e mulheres, do próprio avulso do arrasto trágico do mundo por si mesmo. Essa sabedoria milenar seria não a da gratuidade assumida ou mesmo (a mais radical) da exposição às afeções do outro, prévia a toda assunção, em que me acho desde logo

34 O problema agrava-se, porquanto mesmo a mais intocada, passiva, incondicionalidade da exposição ao outro implica, *pace* Levinas, uma certa assunção, ainda que só pré-formada, do eu. Se é certo que o outro está em primeiro lugar e é primeiro e se o eu para se constituir enquanto tal tem de valer antes de tudo ao outro, não parece ser menos avisado que para isso o eu tenha de valer alguma coisa; para o eu ser eleito como único e logo livre temos de pressupor um núcleo intencional, pré-concebido, pré-formado, que afinal parece ser mais primeiro que o outro. Na verdade, o paradoxo tem resolução numa ordem amorosa e não numa ordem lógica, pois é a própria *outridade* do outro na sua vigência primeira que exige essa pré- formação, pré-concepção desse núcleo intencional para..., “virado a”; tem de haver essa independência. É a urgência que o outro reclama incondicionalmente que exige por sua vez essa pré-urgência de uma qualquer pré-constitutividade prévia e intrínseca, com o seu sentido de incomensurabilidade. O estar o outro em primeiro lugar exige de mim a sua absoluta prioridade, só que para ele ser primeiro tenho eu de ser alguma coisa, real, substantiva, mas ainda incompleta, antes. Em suma, só há incondicionalidade última, diaconia despojada para com o outro, para além de qualquer dívida, sem, no entanto, querer alijar essa dívida, se também o “eu” estiver ultimamente incondicionado, pois o outro não pode ser imperativo ao ponto de afogar esse “eu”, que também o ajuda a reclamar-se como próximo na aproximação. A, tanto quanto possível, pura sororidade e gratuidade impõem que não exista qualquer interesse do “eu”, mas também a ausência de qualquer “interesse” do outro inscrito em mim, no sentido de um estar absorto que desencadeia uma resposta automática, porque isso violaria o sentido efetivo do que é ser responsável, ao provocar uma resposta reflexa, logo não aberta, não puramente pelo outro, não respondendo na realidade por ele, única forma de fazer justiça à sua injunção em mim – constituindo apenas como que um espasmo, ou um vômito. No fundo, essa pré-constitutividade prévia é ontologicamente solicitada porque o eu está avocado ao outro, pelo que o outro é sempre anterior a toda a anterioridade. Se o eu tem de ser alguma coisa antes, na ordem da distensão temporal, o outro só pode ser anterior pelo imemorial, que não faz medida do tempo embora não lhe seja exterior, pois é a pura “dia-cronia”.

deportado, mas a de quem vive na sua própria entranha, suportando sem outro remédio, gratuitamente, a exposição à realidade de gestos intencionalmente nefastos e opressores, aos efeitos caóticos, aos cisnes negros provindos de gestos quase e gratuitos à partida mas que geram um turbilhão imprevisto, ao próprio vai-e-vem do mundo.

Não é muito difícil perceber por que razão Levinas terá eventualmente postergado este rasgão mais cavado na delicada derme do outro. É que existe toda uma tradição judaica, ensimesmada por Levinas, em que a valorização do mundo em si, independentemente do homem, não é mais do que querer dar novamente foros de cidadania ao paganismo e aos mitos, olvidando que o sentido último da criação é a o de uma humanização integrada e cuidadora do cosmos. Na verdade, o pretendido pela tradição judaica foi sempre libertar o homem dos terrores cósmicos, indevidamente sacralizados.³⁵ Não discutiremos agora este ponto, embora os cuidados dessa tradição nos pareçam extremamente avisados. Mas como em tudo, também neste particular não devemos ser excessivamente unilaterais.

Uma outra questão, mais importante, é a relativa cegueira judaica para com o trágico, para a impotência do homem face à adversidade. Mesmo em Job há saída e salvação, curiosamente e paradoxalmente também fruto de uma certa helenização dos próprios conceitos.³⁶ Dizemos paradoxalmente, pois o mundo greco-romano é o mundo do trágico por excelência. Provavelmente os hebreus e a tradição judaica voltam as costas ao trágico – nem sempre, como mostra (Ecl: 10, 11) – para não sacralizar as potências cósmicas. Mas sobretudo, o que esta tradição quer relevar é que a história não é nem linear nem cíclica, que não estamos à mercê dela, que nos podemos rebelar, que lhe podemos dar sentido, que a podemos julgar, confiantes num Pai, protetor e parceiro. Confiantes num Deus da história que não valida o sofrimento que nela se faz sentir, e nisto o cristianismo é absolutamente judaico.

35 No contexto da implantação do Estado de Israel, Levinas anela que este não ceda à tentação de sacralizar os poderes da terra. Nos ensaios de *Difficile Liberté* (Levinas, 1976), Levinas defende que a vocação de Israel é a paz, a moral profética, a consciência moral da responsabilidade pelo outro. Infelizmente, a história frustrou os desejos de Levinas. O estar permanentemente ameaçado pelos vizinhos árabes não explica tudo. Não explica a arrogância sionista de antanho e a paranoia securitária de hoje. Pelo contrário, os sobressaltos éticos da diaconia, substituídos pelos sobressaltos da desconfiança, do medo e do rancor criaram um complexo de cerco que se devora a si próprio. Sendo igualmente certo que uma recusa empedernida de Israel por parte de determinados setores árabe-muçulmanos não deixa de se configurar, no mínimo, como canalha.

36 Ainda que carreando muito material arcaico, e ambientado na *koinê* do mundo oriental antigo, o *Livro de Job* terá tido a sua redação entre os séculos V-IV a.C., compreendendo-se melhor o seu espírito na proximidade do universo intelectual helenista (Julio Trebolle e Susana Pottecher, 2011: 169-170, 218).

Todavia, também aqui há um preço: o preço do arrasto do tempo por si. O tempo do tempo que arruína e que faz ruína, a viscosidade (curiosamente o romance de Mariolina Venezia começa com essa mesma viscosidade que se vai espalhando) enquanto tal, que só o Messias arruinará. Mas enquanto não se abre a frecha estreita por onde passará o Messias,³⁷ enquanto a ruína não for arruinada, enquanto a obra não for toda uma conversão (*metanoia*), mesmo sabendo que o amor de Deus não desampara os que em vida já não contam, porque foram vencidos e mortos, quem faz justiça aos injustiçados enquanto o estão a ser, aos vencidos enquanto o estão a ser? Quem faz justiça à sabedoria do trágico? É que se pode combater essa assunção do trágico como boa, desdizer aqueles que dizem que não há nada a fazer, mas há uma longa história de vidas ceifadas apesar desse dizer e em nome desse mesmo dizer, ou nem uma coisa nem outra. Há um silêncio de palavras que quase nunca foram ouvidas, dos que sem ser por isto ou por aquilo simplesmente foram esquecidas. Por mais que o não queiramos, essas palavras não escutadas, essa sabedoria do trágico, essa lucidez do perdimento, o *pathos* paciente face às peripécias da história, que tão perfeitamente têm tomado forma em corpo de mulher, são mesmo perdimento, trágico e esquecimento e enquanto não forem ouvidas não há gratuidade possível.

Então, se o resto, o insalvável, se o que nada tem a perder contém muito da salvação e da gratuidade, ao feminino e às mulheres corresponde a prefiguração de esse resto – não o esgotando, evidentemente -, sem o qual não há gratuidade que se salve, simplesmente porque não é gratuita, porque não traz na carne os sulcos também eles gratuitos, o choque do concreto sem amortecedores de qualquer espécie. Em suma, só há gratuidade se houver gratuidade inteira e a história das mulheres é a história do elo perdido da gratuidade que faltava. De tal modo que, todos, vítimas e vencidos, somos mulheres.

“Todos somos mulheres” poderia bem ser o título de um texto, de poderosíssima intensidade, difícil de igualar, com que Vasily Grossman descreve o holocausto dos judeus ucranianos aquando da contraofensiva soviética do verão de 1943, na Ucrânia. Com a propositada minúcia do texto, quando o morticínio se revela, Grossman quer assegurar-se de uma nomeação impossível, a de todas as possibilidades de

37 Esta ideia de extração benjaminiana, expressa-a Kafka à sua maneira mais circunspecta, quando, num dos seus aforismos, diz o seguinte: “um primeiro sinal de que estamos próximos do verdadeiro conhecimento é o desejo de morrer. Esta vida parece-nos insuportável, uma outra inalcançável. [...] pedimos para passarmos da velha cela que odiamos para uma nova, que teremos de aprender a odiar. Em tudo isto intervém um resto de fé: acreditamos que, durante a transferência, o Senhor passará casualmente pelo corredor, olhará para o preso e dirá: não metam este em mais nenhuma cela. Este vai comigo” (Kafka, 2004:114). Para Benjamin: (Benjamin, 2010: 20, tese XVIII B).

ser rosto, que a inventariação exaustiva, qual circunlóquio, alegoriza. Aquilo que é o inacabável traçado do rosto mendicante do outro, prefigurado, e depois sempre figurado e encarnado, ou melhor, padecido, historicamente inscrito a sangue na mulher dolente, é-nos dado de forma magistral pelo escritor soviético, na altura também correspondente de guerra:

“Não resta ninguém em Kazary [...]. Velhos e velhas estão mortos, assim como os artesãos e os outros profissionais: os alfaiates, os sapateiros, os trabalhadores, os estivadores, os carpinteiros, os fazedores de fornos, os galhofeiros, os marceneiros, os aguadeiros, os moleiros, os padeiros e os cozinheiros; também os médicos, os fazedores de próteses, os cirurgiões, os ginecologistas, os cientistas – bacteriologistas, bioquímicos, diretores de clínicas universitárias –, os professores de história, de álgebra, de trigonometria, também morreram. Morreram professores, lentes e doutores de ciência, engenheiros e arquitetos. Morreram agrônomos, trabalhadores do campo, contabilistas, funcionários, lojistas, fornecedores, secretários, vigilantes noturnos, morreram professores, morreram *babushkas* que tricotavam meias e faziam saborosos pastéis, cozinhavam caldos e faziam *strudel* de maçã e nozes, morreram as mulheres que foram fiéis aos seus maridos e morreram também as frívolas, as lindas raparigas, e os estudantes aplicados e as alegres meninas da escola, morreram as raparigas feias e tolas, as mulheres marrecas, morreram os cantores, morreram os cegos e os surdos-mudos, morreram violinistas e pianistas, morreram crianças de dois e três anos, morreram homens e mulheres de oitenta anos com cataratas nos olhos, com dedos frios e transparentes e cabelo que se partia como papel branco, morreram recém-nascidos que marmaram avidamente do peito das suas mães até ao último minuto” (Beevor e Vinogradova, 2007: 314-315).³⁸

38 Este estranhamento do espaço, outrora habitado de referências, remete para o conceito de paratopos. Com esse conceito, quer-se significar que os habitantes de um determinado espaço, por um conjunto de vicissitudes, entre as quais a guerra, deixam de se reconhecer nele, estão como que deslocados nele. A descontinuidade dos anteriores laços que os uniam àquele espaço para eles natural, forjando um todo de gestos e hábitos, é de tal ordem, que o espaço em vez de os acolher agora aliena-os. Os “naturais” passam à condição de desvalidos no seu próprio *habitat*, que passa a ser um verdadeiro ponerotopos (lugar onde ocorre o mal com particular incidência, parecendo não haver remissão). O conceito de paratopos é desenvolvido por Nil Santiáñez, de quem somos devedores (Santiáñez, 2013: 255-261), a propósito dos veteranos da Divisão Azul (que operou com o grupo de exércitos alemães do norte na frente de Leninegrado e no rio Volkhov) regressados a Espanha, e da cultura de ressentimento falangista por ela gerada.

A Sabedoria das Esbulhadas

Não se pense, contudo, agora que encontrado o elo perdido a história das mulheres se secundariza novamente. A objeção óbvia é que se só o insalvável salva naturalmente caímos numa espiral de impotência paralela àquela que afirma que também Deus necessita de ser salvo.³⁹ Porém, também rapidamente se poderia cair na tentação oposta, a de sobrevalorizar o polo resgatador em detrimento do polo sofredor. A gratuidade assumida descia às ruas da amargura, ouvia a desdita, punha-lhe cobro e ponto final. A história seria ainda uma história de homens, aqueles que teriam entrevisto a verdadeira cruz.

Na verdade, a sabedoria que as mulheres trazem não é apenas uma contribuição para a compreensão do sofrimento. Não é redutível a umas quantas pistas auxilia-doras que ajudariam os hipotéticos resgatadores. A sabedoria que elas trazem é a sua própria presença viva e real, o evoluir que trazem cravado na carne. Elas são, fruto da sua própria história, a gratuidade nua e crua. As mulheres revelam na sua própria presença e agir no mundo essa mesma gratuidade, o que obviamente não quer dizer que elas são em carne viva o insalvável *qua* insalvável, o puro padecer e o puro sofrimento enquanto negativos, não apenas porque isso as demoniza inaceitavelmente, nem apenas porque assim se nega e transmuta o imerecido sofrimento na tal impotência sublimada, mas sobretudo porque são aspiração a uma felicidade que doravante e também retroativamente, no julgamento da história, se quer ser adulta não pode escamotear esta sabedoria *kenótica*, a mais poderosa de todas, porque dada em testemunho vital.

Não é necessário lobrigar argumentos portentosos para perceber que a sabedoria das esbulhadas, extraída dos ínfimos lugares, pode bem tipificar, tanto quanto isso é possível, a experiência de uma qualquer criatura, vítima na retaguarda de um bombardeamento aéreo, ou a de um veterano na batalha, que mata para não morrer, e, no entanto, é ainda capaz de certos gestos, como o do soldado alemão, no romance *Os Órgãos de Estaline*, que depois de baionetar o Comandante Sostchenko, uma das poucas personagens que no romance é furtada ao anonimato, durante uma ofensiva soviética a um setor da frente de Leninegrado, em 1942, o recolhe ato

39 Acaba-se assim por sublimar o sofrimento ao internizá-lo em Deus, anulando a última fonte de esperança na luta contra esse mesmo sofrimento. Para a crítica à suposta impotência de Deus diante do sofrimento extremo, de um Deus a salvar, que, a título de exemplo, teria manifestado a sua debilidade, apesar de todo o seu amor, em Auschwitz, (Metz, 1996: 20-21), (Metz, 2002: 130-131) e (Metz, 2007: 30-39). Argumentos similares, podem encontrar-se em (Torres Queiruga, 2010: 248-255). Provavelmente a melhor obra crítica sobre o Mal escrita até hoje, onde se equacionam as ideias preocupantes de um Deus sofredor, enquanto limitado, à luz de uma onnipotência reconfigurada, desfeita das falácias de um Deus que pode tudo. Falácias que atentam contra o mais lúcido bom senso, como quando se sugere que Deus pode inclusive fraionar o pão em três metades.

contínuo e olhando o rosto do inimigo não consegue “acabar o trabalho” (Ledig, 2005: 63-64).⁴⁰

Os homens podem ser radicalmente autocríticos, irónicos e gratuitos, mas são-no assumidamente, certos disso. Mas de onde lhes vem a certeza? Suscitando um diálogo antropológico, já não entre um par seminal, mas entre um par representativo escarmentado pela história,⁴¹ poder-se-ia dizer que é precisamente essa certeza da certeza que a sabedoria e a lucidez do perdimento feminino interroga: “tendes certezas, mas onde as fostes buscar? Quem calastes, quem não ouvistes para as ter? Estais confiante, talvez demasiado. Julgais que o mundo é como dizeis, mas olhastes para as coisas que se desfazem em pó”?

A resposta mais comum, ao mesmo tempo certa e equivocada, por parte do homem seria: “nós sabemos isso e mais sabemos que também isso pode ser desconstruído. Nós somos como as crianças, puramente abertos, puramente fascinados, duvidando para além das vossas dúvidas, para além do senso comum, que é o que faz a ciência e a sabedoria”.

Só que certamente a mulher poderia redarguir o seguinte: “pois sois mesmo como as crianças, eternamente fascinados, eternamente crédulos, demasiadamente cren-tes no próprio fascínio, como se a ciência estivesse ali à mão de semear e não fosse preciso outra coisa que o estarem puramente abertos. Vós que falais tanto da gratuidade nada sabeis dela. Vós que falais da abertura da dúvida e da contingência domesticai-las e fazeis delas as mais empedernidas das certezas. Só vós subistes realmente ao alto dos montes mas nunca vistes nada”.

Todavia, como se pode observar esta sabedoria do sofrimento, engastada à força nas carnes que dilacerou, e levantando sempre enormes e decisivas interrogações a qualquer processo de resgate, pode, nos dias mais aziagos, duvidar da forma mais pungente da gratuidade de qualquer ato de salvação: a possível, ou a plena. Por conseguinte, urge colocar a questão de saber se finalmente, no núcleo do núcleo, a condição histórica da mulher violentada tipifica a gratuidade ensanguentada de todas as vítimas e aquilo que é ou deve ser a gratuidade do

40 Talvez o soldado alemão não tenha podido resistir ao olhar interpelador do outro, ao peso que pendia sobre a sua própria consciência, às últimas réstias de humanidade, ou simplesmente a isso tudo sem ser objetivamente nada disso; um espaço sem justificações, em aberto, como parece querer o próprio narrador, que não nos oferece nenhuma justificação em particular. *Vide*, igualmente (Grossman, 2009: segunda parte, 23, 544-545), onde se relata o encontro inesperado debaixo de fogo e a subsequente entente, perfeitamente contingente e provisoriamente estabelecida entre o soldado Klímov e um soldado alemão, em Estalinegrado, na zona da fábrica de tratores, aquando do ataque germânico de 14 de outubro de 1942.

41 Curiosamente, ou nem tanto, o modelo tipológico de Adão e Eva parece configurar este par representativo das dores de parto da civilização (Vaz, 2004: 607). O autor faz uma análise mais detalhada em (Vaz, 1996).

cuidado, arqui-inscrita na humanidade. Configurar a mulher essa verdade poderosa, porque inaparente, sem espanto, a *sotto voce*, do genuíno crente, do puro paciente?

Num primeiro nível, a resposta é afirmativa, fruto desta lucidez no descarrilamento de que nada nem absolutamente ninguém está livre, e não obstante a própria história do sofrimento poder, infelizmente, gerar ressentimentos que acabam por sobrelevar o pragmatismo e o senso comum mais pedestre. Depois, porque a sabedoria dos silêncios remete para o acolhimento, para a metáfora do lar a que fizemos referência atrás, enriquecendo-a de matizes, ao mesmo tempo que a desloca, pondo a nu a ferida não cauterizada do silêncio padecido.

Já num segundo nível, mais ontometafísico, essa lucidez, essa sabedoria milenar marcada pelos recessos da vida, pode tornar-se excessiva, exorbitando um dos elos da gratuidade e escarnecendo o outro (“vós não vistes nada!”). Assim sendo, essa sabedoria acaba por destruir a própria gratuidade possível, quando deveria ser a sua prova viva. Em nome de uma *memoria passionis*, do vale de lágrimas, não se pode apagar o *stadium*, a *memoria felix*, tomando-os por perversos. Sem o primado da *memoria felix* não poderão ser superadas todas as resiliências defensivas que denegam o outro e perpetuam os mecanismos de violência, desde logo sobre as mulheres. Pelo que não nos parece possível, apesar de tudo, falar, *in limine*, numa *mátria* estratégica, uma vez que a prelatura primaz que guia a estratégia é a paz pura, a paz jubilosa.

Da Estratégica como Propedêutica à Paz Escatológica

Como ficou patente em “Uma Tese em Instância Anamnética”, pensamos, o estar envolvido na guerra, ser vítima da guerra, deve ser muito próximo, no seu substrato antropológico, da alteridade, ferida, degrada, subjugada da condição de mulher que evocamos – as mulheres enquanto expressão do outro maltratado a resgatar das sombras da guerra; no fundo, as mulheres como antonomásia de vencedores e vencidos, ambos derrotados e amputados do quinhão de vitória que lhes cabia.

Inscriptus – *Naturalmente que, para chegar a esta conclusão, não se relevaram as muito hipotéticas dificuldades levantadas por termos ilustrado a nossa tese com o recurso à ficção. É que as diferenças epistemológicas entre a universalidade paradigmática (em sentido próprio) da ficção e o memorialismo sobre guerra por um lado,⁴² e os estudos aplicados das ciências sociais por outro, são*

42 A nosso ver, o memorialismo é uma peça-chave, que não pode ser desvalorizado por força de padecer de um pretensão subjetivismo incurável, quando o que deve estar em causa é uma história-memória, tal como a defendemos em “Uma Tese em Instância Anamnética”. Uma história que, na sua compreensão do passado, se revele um exercício memorial com poder para

mais de tonalidade que de género ou espécie, e portanto, simplesmente periciais. Isto se reputarmos que a demanda de sentido e da integralidade do Ser é mais importante que o alívio por verificar que não habitamos um reino imaginário de espectros ficcionados – mas para isso basta o bom senso e a inutilidade de tentar ser mais fantasistas que o prodígio da própria realidade (ou da sua interação com o homem a todos os níveis, incluindo o gnoseológico, para sermos rigorosos), que alimenta os poetas tanto quanto os cientistas).

Não obstante, como se depreende das considerações finais do ponto anterior, o homem não nasceu para fazer da mulher (ou vice-versa) objeto de ódio, de violência, ou de desejante posse, antes ambos foram esperados na terra para o amor e para a conjugalidade.⁴³ De igual modo, analogicamente falando, também a guerra não irrompeu para ser a palavra derradeira, sendo a estratégia o primeiro curto-circuito no seu afã desmoralizador. Os homens e as mulheres nasceram para ser redimidos, ou melhor, salvos. Os humilhados e os ofendidos são o resto que salvará o futuro da permanência da condição de vítimas e vencidos. Primícias de uma era em que a própria responsabilidade para com o outro será supérflua. Mas para atingirmos esse ponto alfa e ômega da história, ou do para além da história, a figura do perdão desempenha um papel fundamental a que aqui aludiremos brevemente, em referência à estratégia. Cientes que a relação entre a estratégia e o perdão carece de ulterior estudo.

A estratégia insere-se na linhagem do perdão. No seu próprio espaço, a estratégia sinalizaria a atmosfera da presença do perdão, embora mais que ser propedêutica ao perdão, ao perdão condicional (transação ambígua, que não puro perdão, pois só se poderia perdoar o imperdoável, como intentou mostrar Derrida),⁴⁴ a

reativar as possibilidades de sentido de vidas incumpridas, as quais urge resgatar, se queremos dar cumprimento às nossas próprias vidas, às nossas próprias esperanças. História essa que dê guarida à alteridade que reclama por nós, no intuito de cobrirmos a sua indigência: o outro passado precisa de ser contado, que contemos com ele e dessa forma o façamos reviver, testemunhá-lo, tornando visível o invisível.

43 Com isto pressupõe-se a defesa (inapelável) de uma educação para a igualdade de género, sem, no entanto, fazer tábua rasa das injustiças passadas e presentes, uma educação anamnética, portanto, mas não uma educação para a indiferença, para a mesmidade, forjando seres idênticos ou até híbridos, em todo o caso fungíveis, pelo que de *bricolage* teriam. A célebre descrição do casamento de Kiti Scherbátski e Lévin, em *Anna Karénina* (Tolstói, 2012: quinta parte, cap. V, 429-431), mostrando quão diferentes são os regimes de atenção nos dois géneros, deveria acautelar-nos acerca do sonho totalitário, mais ou menos consciente, não de seres que partilham, mas daqueles que em nada se distinguem: homens como se fossem mulheres, mulheres como se fossem homens, ambos sem serem nada; que é outra forma de *massa perdida* usável pelas demoníacas potestades deste mundo. Quanto não gosta o soberano da materialização das ingenuidades à la Haraway.

44 (Derrida, 2005) e (Derrida, 2008: 113-139). Cfr., pp. 113-139. Reconhecendo a importância da dimensão do perdão absoluto e incondicional em Derrida, José Antonio Zamora questiona-se

estratégia remete para a ambiguidade das condições de base todo o perdão possível ao nível intramundano, a saber: “eu posso mas não quero”. O que, por sua vez, remete para a incapacidade humana de se libertar da *des-economia* do mal, da rivalidade mimética (a estratégia é disso exemplo), das confusões a que pode estar sujeita a noção de perdão como desculpabilização, mas igualmente para o legítimo livre arbítrio das criaturas finitas, contingentes, que não podem olvidar o imperdoável do imperdoável, o imperdoável que caracteriza o imperdoável, a sua irremissibilidade em si e que, por isso mesmo, não podem tornar o perdão um gesto fácil, sujeito a incompreensões e à eventual cumplicidade com a injustiça. Sem, no entanto (ou exatamente pela consciência de não poder ser cúmplices com a injustiça, que a banalidade do exprimiria), se impermeabilizarem nunca ao júbilo da força de rotura, do *novum*, que o dom encerra. Na estratégia, isso nota-se na sua complexa *phronesis*, no seu ser prudencial, que tem de atender a que não é possível vencer a recusa do outro, que caracteriza a guerra, a qualquer preço, sob pena de incrementar a violência e ocultar o apuramento de responsabilidades de quem as tiver. Mas sem esquecer que a subtil sofisticação da ação estratégica, podendo ser transformada numa manobra mais de hostilidade, é antes e acima de tudo morigeração da conflitualidade hostil entre atores políticos até ao derradeiro dia do desarme, à paz definitiva, dia de chegada de um mundo que cessa e titónia de um novo.⁴⁵

se Derrida, ao querer libertar o perdão de toda a instrumentalização corruptora, não lhe retira também dimensões fundamentais, que o não degradam necessariamente. Um perdão absoluto tende a igualizar demasiado depressa todas as mediações humanas, por poderem contaminar esse mesmo absoluto. Como a ação humana está preenchida por finalidades que não têm de ter *a priori* um caráter instrumental (no caso, o reconhecimento do dano, a solicitação ou não do perdão, a existência ou inexistência de arrependimento, a recuperação da dignidade da vítima, a superação da lógica de vingança, etc.), pergunta-se, por fim, José Antonio Zamora se um perdão, por mais incondicional que seja, caso esteja desprovido de vínculo com estas finalidades, poderá ser ainda um considerado um perdão humano (Zamora, 2008: 77-79). Mas não estará José Antonio Zamora a marginalizar assim a transitoriedade intrínseca do tempo comum, a dissolução de um tempo já comprometido por estilhaços do messiânico, pois qualquer momento pode ser a estreita porta por onde entrará o messias (ou o messias conosco, renovados pela *metanoia*), perguntamos nós?

- 45 No sentido do dia do armistício de cada conflito em particular, uma vez que esse dia é sempre o de uma esperança retomada, uma espécie de recriação que participa da contínua e amorosa Criação, mas sobretudo do dia da abolição da guerra e da estratégia, aurora messiânica da paz filial, da paz de Cristo. Em diferentes lugares temos adjetivo a paz de vários modos, com expressão sinonímica. Propondo agora uma ordenação “temporal” dos ultimíssimos, ou dos novíssimos, parafraseando a escolástica, teríamos num primeiro nível a paz definitiva. Enlaçando este nível com o nível seguinte, encontraríamos a paz messiânica ou dia do caçador definitivo. No segundo nível, teríamos a paz pura, filial, jubilosa, integral ou ainda de Isaías. O enlace com o derradeiro nível seria a paz crística. O terceiro, e derradeiro nível, diria respeito

A estratégia como propedêutica da paz messiânica e da paz pura, da integralidade de um tempo novo, seria, portanto, no momento da sua culminação e dissolução, mas só aí (e mais como recompensa por ter personificado a *kenosis* ética, a descida desta aos infernos sem se deixar abrasar, que propriamente pela seu triunfo unilateral sobre a guerra, o qual não está dentro das suas capacidades), propileu do “*aeuum*” jubiloso e do Santo dos santos, da eternidade da puríssima paz, onde a própria palavra paz carecerá de significado, e se estilizará como puro significante, puro valor de uso em uso, impossível de pensar e de contrastar com algo mais a não ser com o que é na sua linguisticidade e comunicabilidade imediata – primeiro sábado sem ocaso passada a paz: quer dizer, para além dela, quando já não é precisa, porquanto a sua plenitude sem fissuras nem recuos desativa a função.

Se a estratégia se abre a essa dimensão auroral de um mundo totalmente outro, que nos fará finalmente íncolas da morada de todos os prodígios por chegar, é porque nela está pressuposto que o livre arbítrio comporta uma capacidade de transfiguração, de conversão, de um poder ser, de se fazer transbordar para o seu à ilharga, deslizando sem fim através da sua própria contingência, dos limiares de passagem que ser contingente por definição implica, para além dele mesmo; através Daquele que na sua entranha coabita com ela e a faz ascender.

Esse livre arbítrio comporta sempre a ousadia de fazer acontecimento; a ousadia da prudência que a estratégia é ao não querer contentar-se com a recusa do próximo, apesar da aparente inevitabilidade histórica da mesma (a sedutora ilusão da indução), e ainda quando tenha que levar a cabo um processo paradoxal de recusa relativa desse mesmo próximo para a poder superar – sem, obviamente, se esgotar nesse processo de recusa relativa. Assim sendo, como propedêutica à paz filial, à paz pura, emergente esta última dos arcanos da paz puríssima, a

à paz puríssima, ou primeiro sábado passada a paz. À estratégia, por si só (leia-se, enquanto racionalidade autónoma superiormente enquadrada pela política), cabe, no máximo, atingir um nível ainda anterior à paz definitiva. Trata-se da paz cordial ou clausewitziana, aquela que a estratégia conseguirá alcançar se for lançada voluntariamente como ética do conflito, quando queremos de verdade a antibatalha, e sentimos em seguida o seu pulsar – o pulsar da antibatalha seria então o primeiro culminar operativo de paz, com características remuneradoras, por parte da estratégia enquanto processo de antibatalha; antecederia assim a paz cordial, embora este seja um racional a carecer de ulteriores esclarecimentos. Todavia, o assumir consciente dos racionais prudenciais e da fonte onde bebem, que estão desde sempre presente na estratégia, não impede a reversão do estádio (de paz cordial) atingido, porque o núcleo indómito da guerra (guerra absoluta) continua por redimir, no todo ou em parte. Designamo-la por paz clausewitziana, porque pensamos que esse talvez seja o principal índice secreto do pensamento de Clausewitz. A paz cordial era o fim que o pensador alemão almejava e a que conceptualmente pretendia chegar, e chegaria, caso a estratégia tivesse atingido, no seu tempo, o desenvolvimento alcançado nos nossos dias.

estratégia não é estranha ao verdadeiro perdão, ao perdão incondicional, perdando o imperdoável.

Perdoar o imperdoável não significa falhar as injunções do bem para o perdão, já que não estamos a transigir, a acenar ao mal como tal, estamos sim e finalmente a vencer o seu poder de sedução, a sua resiliência manipuladora, derrubando-o não no seu próprio campo mas no nosso, expondo sem mais a sua inanidade, dissolvida como improcedente. E não nasce a estratégia no campo do inaudito, do poder nu para o ajudar a dissolver, qual fruto de semente imaculada (da salvação) nele plantado? Também aqui a salvação precede a criação, ou melhor, o que na criação se perverteu. Afinal, o que veio muito depois da guerra (a estratégia), chegando como resposta à politização moderna da guerra e à possibilidade de ascensão aos extremos, traz as marcas da revelação primigénia. Ou não fosse a estratégia lenho intuído (mais que assumido) desse Fontão do Amor, da Iniciativa de acolhimento gratuito que precede sempre o nosso arrependimento (Torres Queiruga, 1996: 234-236).

“Atravessando as palavras há restos de luz” (Kafka, 2004: 118).

Referências

- Abreu, Francisco (2002). *Fundamentos da Estratégia Militar e Empresarial. Obter Superioridade em Contextos Conflituais e Competitivos*. Lisboa: Sílabo.
- Aron, Raymond (2009). *Clausewitz*. Lisboa: Esfera do Caos.
- Beckert, Cristina (2011) “Reconhecimento Assimétrico do Outro ao Terceiro” em Maria Lucília Marcos, Maria João Cantinho, Paulo Barcelos (eds.), *Emmanuel Levinas Entre Reconhecimento e Hospitalidade*. Lisboa: Edições 70.
- Beevor, Antony e Vinogradova, Luba (eds.) (2007). *Um Escritor em Guerra. Vasily Grossman com o Exército Vermelho 1941-1945*. Lisboa: Edições 70.
- Benjamin, Walter (2004). “Rua de Sentido Único” em [...], *Imagens de Pensamento*. Edição e tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, pp.7-69.
- Benjamin, Walter (2010). “Sobre o Conceito de História” em [...], *O Anjo da História*. Edição e tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, pp.9-20.
- Calvino, Italo (2009). *Todas as Cosmómicas*. Lisboa: Teorema.
- Clausewitz, Carl von (1986). *On War*. Princeton: Princeton University Press.
- Couto, Abel Cabral (1989). *Elementos de Estratégia. Apontamentos para um Curso, Vol. I*. Lisboa: IAEM.

Couto, Abel Cabral (2004). “Posfácio” em Francisco Abreu, António Horta Fernandes, *Pensar a Estratégia. Do Político-militar ao Empresarial*. Lisboa: Sílabo, pp.215-230.

Derrida, Jacques (2005). *Pardonner: l’Impardonnable et l’Imprescriptible*. Paris: L’Herne.

Derrida, Jacques (2008). “El Perdón [No original, entrevista de Michel Wieviorka, publicada em *Le Monde des Débats*, em dezembro de 1999]” em AAVV, *El Perdón, Virtud Política. En torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos.

Enzensberger, Hans Magnus (2008). *Os Homens do Terror. Ensaio sobre o perdedor radical*. Lisboa: Sextante.

Fernandes, António Horta (2007). “Organizar o Poder através de uma Ontologia do Feminino – Virtualidades e aporias”. *Arquipélago. Revista da Universidade dos Açores, Série Filosofia*, n.º 8, pp. 163-171.

Fernandes, António Horta (2011). *Acolher ou Vencer? A Guerra e a Estratégia na Actualidade (Homo Strategicus II)*. Lisboa: Esfera do Caos.

Fernandes, António Horta (no prelo), *Guerra e Política: uma Relação Difícil*.

Galtung, Johan (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage.

Girard, René (1996). *Cuando Empiecen a Suceder estas Cosas... Conversaciones con Michel Tregue*. Madrid: Encuentro.

Girard, René (2007). *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris: Carnets Nord.

Grossman, Vasily (2009). *Vida y Destino*. Barcelona: Debolsillo.

Kafka, Franz (2004). *Parábolas e Fragmentos*. Selecção, tradução e prefácio de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim.

Ledig, Gert (2005). *Os Órgãos de Estaline*. Lisboa : Ulisseia.

Levinas, Emmanuel (1976). *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, seconde édition. Paris: Albin Michel.

Levinas, Emmanuel (1978). *Autrement qu’Être ou au-delà de l’Esence*, deuxième édition. La Haye : Martinus Nijhoff.

Levinas, Emmanuel (1988). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70.

Levinas, Emmanuel (2003). *Deus, a Morte e o Tempo*. Coimbra: Almedina.

Levinas, Emmanuel (2006). “Ética como Filosofia Primera”. *A Parte Rei. Revista de Filosofia* nº43, pp. 11-21.

Marías, Javier (2012). *Enamoramentos*. Carnaxide: Alfraguara.

- Metz, Johann Baptist (1996). “Un Hablar de Dios, Sensible a la Teodicea” em [...], dir., *El Clamor de la Tierra. El Problema Dramático de la Teodiceia*. Estella: Verbo Divino.
- Metz, Johann Baptist (2002). *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.
- Metz, Johann Baptist (2007). *Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora en una Sociedad Pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- Moura, Tatiana (2010). *Novíssimas Guerras. Espaços, Identidades e Espirais da Violência Armada*. Coimbra: Almedina.
- Nunes, Etelvina Pires (1993). *O Outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.
- Overy, Richard (2005). *Por Qué Ganaron los Aliados*. Barcelona: Tusquets.
- Pascal, Blaise (1977). *Pensées. Édition présentée, établie et annoté par Michel le Guern*, 2 vols. Paris : Gallimard.
- Pérez-Reverte, Arturo (2007) *O Cemitério dos Barcos sem Nome [no original La Carta Esférica]*, 6.^a ed. Porto: Asa.
- Reyes Mate (2011). “Tratado de la Injusticia. XX Conferencias Aranguren”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* nº45, pp. 445-487.
- Ricoeur, Paul (2005). *Caminos del Reconocimiento. Tres Estudios*. Madrid: Trotta.
- Santiáñez, Nil (2009). *Goya/Clausewitz. Paradigmas de la Guerra Absoluta*. Barcelona: Alpha Decay.
- Santiáñez, Nil (2013). *Topographies of Fascism. Habitus, space, and writing in twentieth-century Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sender, Ramón J. (2006). *Imán* [Edição crítica a cargo de Nil Santiáñez]. Barcelona: Crítica.
- Sofsky, Wolfgang (2004). *Tiempos de Horror. Amok, Violencia, Guerra*. Madrid: Siglo XXI.
- Tillich, Paul (2009). *Teología Sistemática I. La Razón y la Revelación. El Ser y Dios*, quinta edición. Salamanca: Sígueme.
- Tolstói, Lev (2012). *Anna Karénina*, 2.^a edição, Lisboa: Relógio d’Água.
- Torres Queiruga, Andrés (1996). *Recupera-la Creación. Por Unha Relixión Humanizadora*. Vigo: SEPT.
- Torres Queiruga, Andrés (2010). *Repensar o Mal. Da Poneroloxía á Teodiceia*. Vigo: Galaxia.
- Trebolle, Julio e Pottecher, Susana (2011). *Job*. Madrid: Trotta.
- Tucídides (2009). *La Guerre du Péloponnèse*. Paris: Gallimard.
- Vaz, Armindo (1996). *A Visão das Origens em Génesis 2,4b-3,24*. Lisboa: Didaskalia-Carmelo.

Vaz, Armindo (2004). “A Criação do Corpo Humano na Linguagem Bíblica” em José Augusto Ramos, Luís de Araújo, António Ramos dos Santos, org., *Percursos do Oriente Antigo. Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua Jubilação Académica*. Lisboa: Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 1996.

Venezia, Mariolina (2008). *Há Mil Anos que aqui Estou*. Lisboa: Quetzal.

Wescott, Glenway (2008). *Um Apartamento em Atenas*. Lisboa: Relógio d’Água.

Zamora, José Antonio (2008). “El Perdón y su Dimensión Política” em AAVV, *El Perdón, Virtud Política. En Torno a Primo Levi*. Barcelona: Anthropos.

Zamora, José Antonio (2011). “Memoria e Historia después de Auschwitz”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* nº45, pp. 501-523.